

الألف
كتاب
الشافي
٢١٠

كارل يوب

بحثنا عن عالم افضل

ترجمة : د/ أحمد مستجير



الهيئة المصرية العامة للكتاب

بحثنا عن عالم أفضل

الألف كتاب الثانى

الإشراف العام

د. بسيمير سرحان

رئيس مجلس الإدارة

مدير التحرير

أحمد صليحة

سكرتير التحرير

عزت عبدالعزیز

الإخراج الفنى

لمياء محرم

بحثاً عن عالم أفضل

(محاضرات و مقالات ثلاثين عاما)

تأليف
كارل بوبر

ترجمته إلى الانجليزية لورا ج. بينيت ، مع مادة إضافية لميليتا ميو ،
و راجع الترجمة الانجليزية السير كارل بوبر و ميليتا ميو

ترجمة
الدكتور أحمد مستجير



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٦

هذه ترجمة كتاب

In Search of a Better World

By

Karl Popper (1992)

الترجمة مهداة إلى

الاستاذ الدكتور أبو شادي الروبي

عالما و فيلسوفا و صديقا

الفهرس

الصفحة

٧	ملخص فى صورة مقدمة
	<u>الجزء الأول : عن المعرفة</u>
١٣	(١) المعرفة و صياغة الواقع
٤٧	(٢) عن المعرفة و الجهل
٦٣	(٣) عما يُسمى مصادر المعرفة
٧٣	(٤) العلم و النقد
٨٥	(٥) منطق العلوم الاجتماعية
١٠٧	(٦) ضد التبجح

الجزء الثانى : عن التاريخ

١٢٧	(٧) كتب و أفكار (أول مطبوعات أوروبا)
١٤٩	(٨) عن صدام الثقافات
١٥٩	(٩) عمانويل كانط : فيلسوف التنوير
١٦٩	(١٠) التحرر من خلال المعرفة
١٨٥	(١١) الرأى العام و المبادئ الليبرالية
١٩٧	(١٢) نظرية موضوعية للفهم التاريخى

الجزء الثالث : احدث المقتطفات المسروقة من

هنا و هناك

٢١١	(١٣) كيف أرى الفلسفة ؟
٢٢٩	(١٤) التسامح و المسئولية الفكرية
٢٤٧	(١٥) بماذا يؤمن الغرب ؟
٢٦٩	(١٦) النقد الذاتى المبدع فى العلم و فى الفن

معجم بالمصطلحات الانجليزية :

٢٨١	(أ) انجليزى - عربى
٢٩٤	(ب) عربى - انجليزى

ملخص فى صورة مقدمة

كل ما يحيا يبحث عن عالم أفضل .

البشر والحيوانات والنباتات ، وحتى الكائنات وحيدة الخلية ، كلها فى حالة نشاط دائم ، كلها تحاول أن تحسن وضعها ، أو هى على الأقل تحاول أن تتجنب التدهور . وحتى عندما ينام الكائن الحى فإنه يحفظ بنشاط حالة نومه . إن عمق النوم (أو ضحاكته) هو حالة من صنع الكائن ، حالة تُعزّر نومه (أو تبقىّه يقظا) . كل حى منشغل يوماً بمهمة حل المشاكل . تنشأ المشاكل عن تقييمه لوضعه و لبيئته - الأوضاع التى يحاول الكائن تحسينها .

وكثيرا ما يتضح أن الحل الذى يجربه الكائن مضلل ، إذ يجعل الأوضاع أسوأ . عندئذ تبذل محاولات جديدة - ينشط الكائن مرة أخرى يجرب و يخطئ .

يمكننا أن نلاحظ أن الحياة - حتى على مستوى الكائنات وحيدة الخلية - تجلب إلى العالم شيئا جديدا تماما ، شيئا لم يسبق وجوده : مشاكل ومحاولات نشطة لحلها ؛ تقييمات وقيما ؛ تجارب وأخطاء .

لنا أن نفترض أن التطوير الأكبر - تبعا للانتخاب الطبيعى لداروين - سيكون من نصيب الأنشطة فى حل المشاكل ، الباحث والمبدع ، مكتشف العوالم الجديدة والصور الجديدة من الحياة .

يجاهد كل كائن أيضاً كي يثبت أوضاع حياته الداخلية وكي يحفظ فرديته - ويطلق البيولوجيون على نتيجة هذا النشاط اسم " التناغم " . لكن هذا بدوره ليس إلا اضطراباً داخلياً ، نشاطاً داخلياً : نشاطاً يحاول تقييد الاضطراب الداخلي ، آلية استرجاعية ، إصلاحاً لأخطاء . لابد أن يكون التناغم ناقصاً . لابد أن يحدد نفسه . إن نجاحه الكامل إنما يعنى موت الكائن ، أو على الأقل توقف كل وظائفه الحيوية . إن النشاط و الاضطراب و الاستكشاف كلها ضرورية للحياة ، للقلق السرمدى ، للقصور الدائم ؛ للسعى الدائم و الأمل و التقويم و الإبداع و الكشف و التحسين ؛ للتعلم وخلق القيم ؛ و أيضاً للخطأ الأبدى ، خلق القيم السلبية .

تقول الدارونية إن الكائنات تتكيف مع بيئتها من خلال الانتخاب الطبيعي . وهى تعلمنا أن دور الكائنات فى هذه العملية دور سلبي . لكن يبدو لى أن الأكثر أهمية هو أنؤكد على أن الكائنات - أثناء بحثها عن عالم أفضل - تجد و تبتكر و تعيد تنظيم بيئات جديدة . هى تبنى أعشاشاً وسدوداً وتلولا صغيرة وجبالاً . لكن ربما كان أخطر ما صنعتته شأنا هو تغييرها الغلاف الجوى الذى يحيط بالأرض ، بإثرائه بالأكسجين . ولقد كان هذا التغير بدوره نتيجة لاكتشاف أن ضوء الشمس يمكن أن يؤكل . لقد ظهرت مملكة النبات نتيجة كشف هذا المصدر الغذائى الذى لا ينضب ، وكشف الطرق التى لا تعد و لا تحصى لاقتناص الضوء . وظهرت مملكة الحيوان عندما اكتشف أن النباتات يمكن أن تؤكل .

و نحن أنفسنا من صنع ابتكار لغة بشرية تميزنا . وكما يقول داروين (فى كتاب أصل الانسان ، الجزء الأول ، الفصل الثالث) إن استخدام و تطوير اللغة البشرية قد " أثر فى الذهن نفسه " . يمكن لعبارات اللغة أن تصف وضعاً ، وهى قد تكون صحيحة أو خاطئة . من هنا يمكن أن يبدأ البحث عن الحقيقة الموضوعية - اكتساب المعرفة البشرية . ولاشك أن البحث عن الحقيقة ، وبخاصة فى العلوم الطبيعية ، هو من بين أفضل وأعظم ما حققته الحياة خلال بحثها الطويل عن عالم أفضل .

لكن ، ألم نحطم بيئتنا بعلومنا الطبيعية هذه ؟ كلا ! لقد ارتكبنا أخطاء هائلة - وكل الكائنات الحية ترتكب أخطاء . من المستحيل حقا أن نتنبأ بكل النتائج غير المقصودة لأفعالنا . والعلم هنا هو أملنا الكبير : إن منهجه هو إصلاح الخطأ .

لا أحب أن أنهي هذه المقدمة دون أن أقول شيئا عن نجاح البحث عن عالم أفضل خلال أعوام حياتي السبعة و الثمانين ، التي شهدت حربين عالميتين بلا معنى ، ودكتاتوريات مجرمة . فبالرغم من كل شيء ، وبالرغم من إخفاقاتنا الكثيرة ، فإننا ، نحن مواطني الديموقراطيات الغربية ، نحيا في نظام اجتماعي أفضل (لأنه مُعَدُّ للاستجابة للتقويم) وأكثر عدلاً من أي نظام في التاريخ المسجل . ولا زالت التحسينات الإضافية مطلوبة بإلحاح كبير (وإن كانت التحسينات التي تُزِيد من سلطة الدولة ، كثيرا ما تؤدي إلى عكس المطلوب) .

أود أن أذكر باختصار شيئين نجحنا في تحسينهما .

الأهم من بينهما هو اختفاء الفقر المدقع الواسع النطاق الذي كان منتشرًا أيام طفولتي وشبابي (وإن لم يكن قد اختفى - للأسف - من مناطق مثل كلكتا) . ولقد يعترض البعض لأن هناك أناساً في مجتمعنا يتمتعون بثراء فاحش . ولكن ، لماذا يقلقنا هذا ولدينا موارد كافية - ونية حسنة - للصراع ضد الفقر وغيره من الآلام التي يمكن تجنبها ؟

أما الثاني فهو إصلاح القانون الجنائي . ربما أملنا في البداية أن تنخفض الجريمة إذا خففنا العقوبة ، فلما لم ينجح هذا ، رأينا مع ذلك أن نتحمل نحن - أفراداً وجمعياً - آثار الجريمة والفساد والقتل والجاسوسية والارهاب ، وألاً نتخذ الخطوة - المشكوك في أمرها كثيرا - بأن نحاول بالعنف القضاء على هذه الأشياء ، فنحيل بعض الأبرياء إلى ضحايا (يصعب للأسف أن نتجنب هذا تماما) .

يتهم النقاد مجتمعنا بالفساد ، وإن كانوا قد يعترفون بأن الفساد يلقي جزاءه أحيانا (ووترجيت) . ربما كانوا لا يدركون البديل . إننا نفضل نظاما يضمن الحماية القانونية الكاملة حتى للمجرمين الأشرار فلا يعاقبون في حالة الشك ، ونحن نفضل

هذا النظام عن آخر لا يجد فيه حتى الأبرياء الحماية القانونية ، فيعاقبون حتى عندما تكون براءتهم أمراً لا يقبل الجدل (زخاروف) !

لكن ربما كان من الممكن أن نختار قيماً أخرى عندما اتخذنا هذا القرار ، ربما كان ما طبقناه دون أن ندري هو أحد تعاليم سقراط العظيمة : " أن تُظلم وتُقاسى ، خير من أن تُظلم " .

ك.ز.ب .

كينلى

ربيع ١٩٨٩

الجزء الأول

عن المعرف

(١)

المعرفة و صياغة الواقع البحث عن عالم أفضل

النصف الأول من عنوان محاضرتى ليس من اختيارى ، إنما اختاره منظمو
منتدى ألباخ . كان عنوانهم هو " المعرفة و صياغة الواقع " .

تتألف محاضرتى من أجزاء ثلاثة : المعرفة ؛ الواقع ؛ صياغة الواقع من خلال
المعرفة . والجزء الثانى الذى يعالج الواقع هو الأطول من بينها ، لأنه يحتوى على
الكثير مما يمهد للجزء الثالث .

١- المعرفة

أبدأ بالمعرفة . إننا نحيا زمانا عادت فيه اللاعقلانية لتصبح عصرية . لذا أود أن
أبدأ بالقول بأننى اعتبر أن المعرفة العلمية هى أفضل وأهم ما نمتلك من معارف - وإن
كنت أبدأ لا أعتبرها النوع الأوحى . و الملامح الرئيسية للمعرفة العلمية هى ما يلى :

(١) أنها تبدأ بمشاكل ، عملية ، ونظرية أيضا .

محاضرة ألقى فى ألباخ فى أغسطس ١٩٨٢ . أضاف المؤلف العنوان الفرعى " البحث
عن عالم أفضل "

و كمثال لمشكلة عملية رئيسية هناك صراع العلوم الطبية ضد الآلام التي يمكن تجنبها . ولقد كان هذا الصراع ناجحاً إلى حد بعيد ، لكنه - عن غير قصد - أدى إلى نتيجة في غاية الخطورة : الانفجار السكاني . وهذا يعني أن مشكلة أخرى قديمة قد اكتسبت إلحاحاً جديداً : مشكلة تحديد النسل . وأصبح من بين أخطر مهام العلوم الطبية العثور على حلٍّ مرضٍ حقاً لهذه المشكلة .

هكذا تقود أكبر نجاحاتنا إلى مشاكل جديدة .

و كمثال لمشكلة نظرية رئيسية في علم الكوزمولوجيا ، هناك كيفية تحسين اختبار نظرية الجاذبية ، والطريقة التي يمكن بها تحسين الاستقصاء في نظريات المجال الموحد . وهناك مشكلة ذات أهمية نظرية و عملية ضخمة جداً هي الدراسة المستمرة للجهاز المناعي . تكمن المشكلة النظرية على وجه العموم في مهمة توفير تفسير معقول لحدث طبيعي غير مُعلَّل ، واختبار النظرية التفسيرية عن طريق تنبؤاتها .

(٢) تتضمن المعرفة البحث عن الحقيقة - البحث عن نظريات تفسيرية صحيحة موضوعياً .

(٣) نحن لا نبحث عن اليقين ، الخطأ صفة بشرية . المعرفة البشرية كلها ليست معصومة من الخطأ ، هي إذن محل شك ، ومن ثم فلا بد أن نميز بوضوح بين الحقيقة واليقين . إن كون الخطأ صفة بشرية لا يعني فقط أن علينا أن نكافح دوماً ضد الخطأ ، وإنما يعني أيضاً أننا لا يمكن أن نتأكد تماماً من أننا لم نخطئ ، حتى لو كنا قد اتخذنا أقصى قدر من الحذر .

و الخطأ ، الغلط ، الذي نقع فيه - في العلم - يحدث أساساً عندما نأخذ نظرية غير صحيحة على أنها صحيحة (وبصورة أندر كثيراً عندما نأخذ نظرية على أنها خاطئة بالرغم من أنها صحيحة) . وقهر الخطأ إنما يعني إذن أن نبحث عن حقيقة موضوعية ، وأن نقوم بكل ما نستطيع لكشف الكذب والتخلص منه . هذه هي مهمة النشاط العلمي . ومن ثم يمكننا أن نقول إن هدفنا كعلماء هو الحقيقة الموضوعية ، الكثير من الحقيقة ، الكثير من الحقيقة الواضحة . لا يمكن أن يكون اليقين هو هدفنا .

وإذا ما أدركنا أن المعرفة البشرية ليست معصومة من الخطأ ، أدركنا أيضا أننا أبدا لن نتيقن تماما من أننا لم تقع فى خطأ . يمكن أن نضع هذا أيضا كما يلي :

هناك حقائق لا يقينية - حتى العبارات الصحيحة التى نعتبرها خاطئة - لكن ليس ثمة يقين لا يقينى .

ولما كان من المستحيل أن نعرف شيئا بيقين ، فليس ثمة ما نجنيه من البحث عن اليقين ؛ أما البحث عن الحقيقة فهو أمر يستحق ؛ ونحن نقوم بذلك ، فى المقام الأول ، بالبحث عن الأخطاء ، حتى يمكننا إصلاحها .

و على هذا فإن العلم ، المعرفة العلمية ، هو دائما افتراضى : هو معرفة حدسية ومنهج العلم هو المنهج النقدى : منهج البحث لإزالة الأخطاء لمصلحة الحقيقة .

طبيعى أن سيسألنى البعض " السؤال القديم الشهير " (كما يسميه كانط) : " وما هى الحقيقة ؟ " . رفض كانط فى أهم أعماله (" نقد العقل الخالص " ، الطبعة الثانية ، ص ٨٢ و ما بعدها) أن يقدم أى إجابة عن هذا السؤال سوى أن الحقيقة هى " تتأطر المعرفة مع موضوعها " . أما أنا فأقول شيئا يشبه هذا كثيرا : تكون النظرية (أو العبارة) صحيحة إذا كان ما تقوله يناظر الواقع . وأحب هنا أن أضيف الملاحظات الثلاث التالية :

(١) كلُّ تعبيرٍ صيغ فى غير التباس سيكون إما صحيحاً أو خاطئاً ؛ فإذا كان زائفاً كان سلبه صحيحاً .

(٢) وعلى هذا فهناك من العبارات الصحيحة قدر ما هناك من الخاطئة .

(٣) كلُّ من هذه العبارات المُصاغة فى غير التباس (حتى لو كنا لا نعرف بيقين إن كانت صحيحة) إما أن تكون صحيحة أو يكون لها سلبٌ صحيح . ويتبع هذا أيضا أنه من الخطأ أن نعاذل الحقيقة بالحقيقة المؤكدة أو اليقينية . لا بد أن نفرق بوضوح بين الحقيقة واليقين .

إذا استُدعيت كشاهد في محكمة ، فسيُطلب منك أن تقول الحقيقة .
وسيفترض، على حق ، أنك تفهم ما يُطلب منك : لابد أن تكون شهادتك مطابقة
للوقائع ، لا يصح أن تتأثر شهادتك باقتناعاتك الخاصة (أو اقتناعات غيرك) . فإذا
لم تتوافق شهادتك مع الوقائع ، فانت إما أن تكون قد كذبت أو تكون قد أخطأت . لن
يتفق معك سوى فيلسوف - يُقال له نسبوى - إذا أنت قلت " كلا إن شهادتى صحيحة،
لأننى أعنى بالحقيقة شيئاً غير التوافق مع الوقائع ، إننى أعنى أن الحقيقة - تبعاً لما
اقترحه الفيلسوف الأمريكى الكبير وايم جيمس - هى المنفعة ، أو أنها - حسب ما
يقول به الكثير من فلاسفة الاجتماع الألمان و الأمريكان - تعنى ما هو مقبول ، أو ما
يُسَلَّم به المجتمع ، أو الأغلبية ، أو جماعة مصالحى ، أو - ربما - التليفزيون " .

إن النسبوية الفلسفية المختفية وراء " السؤال القديم الشهير " : (ما هى
الحقيقة ؟) ، قد يفتح الطريق أمام أشياء شريفة ، كمثلى بروياجنده من الأكاذيب التى
تحض الناس على الكره . ربما لا يلحظ هذا معظم من يعرضون الموقف النسبوى .
لكن ، كان عليهم - أو كان من السهل عليهم - أن يلحظوه . ولقد لحظه برتراند راسل،
ومثله جولين بيندا (مؤلف كتاب " خيانة المثقفين ") .

و النسبوية هى إحدى الجرائم العديدة التى ارتكبها المثقفون . إنها خيانة للعقل
والانسانية . إننى اعتقد أن ما يدعى من نسبية الحقيقة التى يدافع عنها بعض
الفلاسفة إنما تنشأ عن الخلط بين معنى الحقيقة ومعنى اليقين . ذلك أننا قد نتحدث
حقاً فى حالة اليقين عن درجات من اليقين ، نعنى عن درجة استيثاق عالية أو
منخفضة، فاليقين أيضاً نسبى بمعنى أنه دائماً ما يتوقف على ما يُعالج . لذلك فإننى
اعتقد أن ما يحدث هنا هو تشوش الحقيقة باليقين ، الأمر الذى يمكن توضيحه فى
بعض الحالات بجلاء كامل .

لكل هذا أهمية بالغة بالنسبة للقانون و الممارسة القانونية . يتضح هذا من
الجملة " يؤخذ الشك لمصلحة المتهم " ، و من نفس فكرة المحلفين فى المحاكمة . فمهمة
المحلفين هو الحكم فيما إذا كانت القضية التى ينظرونها لا تزال موضع شك . وكل من
عمل يوماً كمحلف يعرف أن الحقيقة شئ موضوعى ، أما اليقين فيخضع للحكم
والشخصى غير الموضوعى . وهذا هو الوضع الصعب الذى يواجهه المحلف .

فإذا ما توصل المحلفون إلى قرار - إلى اتفاق - أسمى الاتفاق " حكما " .
والحكم هو أبعد ما يكون عن التحكيمية . إن مهمة كل محلف أن يبذل قصارى جهده
لاكتشاف الحقيقة الموضوعية ، وحسب ما يمليه عليه ضميره . لكنه فى نفس الوقت
يجب أن يدرك أنه غير معصوم من الخطأ . فإذا ما كان ثمة شك معقول بالنسبة
للحقيقة ، فعليه أن يحكم فى مصلحة المتهم .

المهمة قاسية و مسئولة ، وهى توضح فى جلاء أن التحول من البحث عن
الحقيقة ، إلى الحكم المصاغ لغويا هى مسألة قرار ، مسألة حكم . والأمر كذلك أيضا
فى العلم .

لاشك أن كل ما قلته حتى الآن سيقود إلى أن أربط مرة أخرى بالوضع
وبالنزعة التعاليمية . وهذا أمر لا يهم بالنسبة لى ، حتى لو استخدم هذان المصطلحان
على سبيل المذمة . أما ما يهمنى فهو أن من يستخدمونهما إما أنهم لا يعرفون ما
يقولون أو هم يحرفون الوقائع .

و أنا لست ممن يشايعون النزعة التعاليمية بالرغم من اعجابى بالمعرفة العلمية ،
ذلك لأن هذه النزعة تؤكد دوجماتيا سلطة المعرفة العلمية ، وأنا لا أومن بأية سلطة ،
ولقد قاومت الدوجماتية دائما ، ولا أزال - لاسيما فى العلم . إننى أعارض الدعوى
بأن العالم لابد أن يؤمن بنظريته . إننى " لا أومن بأى اعتقاد " كما قال إ. م .
فورستر ، وأنا لا أومن خاصة بأى اعتقاد فى العلم . إن أقصى ما أراه هو أن الاعتقاد
مكانه هو الأخلاقيات ، بل و هنا حتى فى حالات معدودة لا أكثر . إننى أومن مثلا بأن
الحقيقة الموضوعية قيمة - أعنى قيمة أخلاقية ، بل ربما كانت أهم القيم ، وأن القسوة
هى أكبر الخطايا .

لا ولا أنا من رجال الوضعية لمجرد اعتقادى بأن عدم الايمان بالواقع خطأ
أخلاقى ، وبأن الآلام الانسان و الحيوان أهمية لا حد لها ، ولأننى اعتقد فى واقعية
وأهمية الأمل الانسانى و الطبية البشرية .

ثمة اتهام آخر كثيراً ما يوجه ضدى ، ولابد أن أرد عليه بطريقة مختلفة ؛ أعنى اتهامى بأننى ارتيابى ، وعلى هذا فإما أنتى أناقض نفسى أو أن حديثى هراء (كما جاء فى " تراكتاتوس " ، لقيتجنشتاين) .

من الصحيح حقا أن أوصف بأننى ارتيابى (بالمعنى الكلاسيكى) إذ أنتى أنكر إمكانية وجود معيار عام لحقيقة (ليست تحصيل حاصل) . لكن هذا ينطبق على كل مفكر عقلانى ، قل مثلاً كانط أو قيتجنشتاين أو تارسكى . مثلهم أنا أقبل المنطق الكلاسيكى (وهو عندى أورجانون النقد ، أعنى أنه ليس أورجانون البرهان ، وإنما أورجانون النقض) . لكن موقفى يختلف جذرياً عما يطلق عليه هذه الأيام عادة اسم الارتيابى . إننى كفيلسوف لا أهتم بالشك واللايقين ، لأن هذه حالات ذاتية ، ولأننى من زمان طويل قد اعتبرت البحث عن اليقين الذاتى أمراً غير ضرورى . أما المشكلة التى تثير اهتمامى فهى تلك الخاصة بالأسس العقلانية الموضوعية للنقد لتفضيل نظرية على أخرى فى البحث عن الحقيقة . وأنا متأكد أن شيئاً كهذا لم يصدر قبلى عن ارتيابى معاصر .

هذا يُنْهِى الآن تعليقاتى على موضوع " المعرفة " ، لآتجول إلى قضية " الواقع " ، حتى أختتم بمناقشة " تشكيل الواقع من خلال المعرفة " .

٢- الواقع

(١)

المادة بعض من الواقع الذى نحيا به . إننا نحيا فوق سطح الأرض الذى لم يقهره جنس البشر إلا مؤخراً - خلال الثمانين عاماً التى عشتُها . ونحن لا نعرف إلا القليل عما بباطنها - وأؤكد على كلمة " القليل " . بجانب الأرض هناك الشمس والقمر والنجوم . و الشمس والقمر والنجوم أجرام مادية . والأرض ومعها الشمس والقمر والنجوم جميعاً تمدنا بأول أفكارنا عن الكون . ودراسة هذا الكون هى مهمة علم الكونيات . وكل العلوم تخدم علم الكونيات (الكوزمولوجيا) .

و لقد اكتشفنا نوعين من الأجسام على الأرض : الحية و غير الحية . وكلاهما ينتمى إلى العالم المادى ، عالم الأشياء الفيزيكية و سأسمى هذا العالم باسم " العالم الأول " .

و سأستخدم مصطلح " العالم الثانى " لأعنى به عالم خبراتنا ، لاسيما عالم خبرات البشر . ولقد أثرت اعتراضات كثيرة حتى على هذا التمييز الاصطلاحي المؤقت بين العالم الأول و العالم الثانى ، أعنى العالم الفيزيقي و عالم الخبرات ، على أن كل ما أعنيه بهذا التمييز هو أن العالم الأول و العالم الثانى مختلفان على الأقل ظاهريا . و العلاقات بينهما - ومنها ماهيتهما المحتملة - هى من بين ما نحتاج إلى دراسته باستخدام الفروض - طبعا . ليس ثمة حكم مسبق إذا ما وضعنا تمييزاً لفظياً بينهما . لقد وُضع المصطلحان أساساً لتسهيل صياغة واضحة للمشكلات .

لنا أن نفترض أن للحيوانات هى الأخرى خبراتها . البعض يشك فى هذا ، لكن ليس ثمة وقت أبذله فى مناقشة هذه الشكوك . من الجائز تماما أن يكون لكل الكائنات الحية - حتى الأميبا - خبراتها . فنحن نعرف من أحلامنا و من المرضى بالحمى أن هناك خبرات ذاتية تتباين فيها درجات الوعى كثيرا . إننا نفقد الوعى تماما ، ومع كل خبراتنا ، فى حالات اللوعى العميق ، أو حتى فى حالة النوم بلا أحلام . لكن لنا أن نفترض أيضا وجود حالات لا وعى ، وأننا نستطيع أن نضمّنها فى العالم الثانى . ربما كانت هناك أيضا حالات انتقالية بين العالم الثانى و العالم الأول : لا يجب أن نرفض هذه الاحتمالات بوجماتيا .

لدينا إذن العالم الأول ، العالم المادى الذى نقسمه إلى أجسام حية و أجسام غير حية ، و الذى يحمل أيضا بوجه خاص حالات و أحداثا مثل : الإجهاد ، والحركات ، والقوى ، ومجالات القوى . ولدينا العالم الثانى ، عالم كل الخبرات الواعية - وأيضا اللاواعية ، فلنا أن نفترض هذا .

أما العالم الثالث فأننا أعنى به عالم المنتجات الموضوعية للذهن البشرى ، أعنى عالم منتجات الجزء البشرى من العالم الثانى . و العالم الثالث ، عالم نتاج الـ

البشرى ، يضم أشياء مثل الكتب و السيمفونيات و أعمال النحت و الأحذية و الطائرات و الكمبيوتر ، ومعها أيضا أشياء عادية بسيطة تنتمى بوضوح إلى العالم الأول ، مثل الكسرولات و الهراوات . من المهم لتفهم هذه المصطلحات أن نصنف داخل العالم الثالث كل ما ينتج بتخطيط أو بتعمد عن النشاط الذهني البشرى ، بالرغم من أن معظم هذه المنتجات قد يكون أيضا من أغراض العالم الأول .

بهذه المصطلحات إذن يتكون واقعنا من ثلاثة عوالم ، عوالم مترابطة تتفاعل مع بعضها بعضا بطريقة ما ، كما تتراكب جزئيا أيضا . (الواضح أن كلمة " عالم " لم تستخدم هنا لتعنى العالم أو الكون ، وإنما أجزاء منه) . و هذه العوالم الثلاثة هي : العالم الأول الفيزيقي من الأجسام و الحالات و الوقائع و القوى الفيزيكية ، والعالم الثانى السيكولوجى من الخبرات و من وقائع اللاوعى الذهنية ، والعالم الثالث من منتجات الذهن .

كان هناك من الفلاسفة ، ولا يزال ، من يعتبر أن العالم الأول وحده هو الواقعى - وأقصد من يطلق عليهم اسم " الماديون " أو " الفيزيقيانيون " . ثم هناك من يعتبر أن العالم الثانى وحده هو الواقعى - وهم من يُسمون " اللاماديين " بل إن بعض الفيزيائيين كانوا ، ولا يزالون ، من معارضى المادية . كان أشهر هؤلاء هو إيرنست ماخ الذى كان يعتبر (مثل الاسقف بيركلى قبله) أن انطباعاتنا الحسية هي وحدها الواقعية - وإن جازاً ألا يكون ذلك صحيحا دائما . كان هذا الرجل فيزيقيا ذا شأن خطير ، لكن طريقته فى حل الصعوبات بنظرية المادة كانت بأن يفترض عدم وجود المادة : لقد أصر على وجه الخصوص على الأثمة وجود لذرات أو جزيئات ، وأن هذه التراكيب الذهنية غير ضرورية ، و أنها مضللة لحد بعيد .

ثم كان هناك أيضا الإثنينيون . افترض هؤلاء أن كلا من العالمين : المادى (الأول) و السيكولوجى (الثانى) واقعيان . دعنى أمضى لأبعد من ذلك : إننى افترض ليس فقط أن كلا من العالم الأول المادى و العالم الثانى السيكولوجى واقعيان ، و من ثم بالطبع كل المنتجات المادية للذهن البشرى - مثل العربات و فرشاة الأسنان

والتماثيل ، وإنما أيضا أن المنتجات الذهنية التي لا تنتمي إلى العالم الأول أو العالم الثانى هي الأخرى واقعية . أعنى أتنى أفترض أن العالم الثالث يحمل سكانا غير ماديين ، واقعيين و مهمين جدا - المشاكل ، على سبيل المثال .

و ترتيب العوالم ١ ، ٢ ، ٣ (كما تشير هذه الأرقام) يناظر عمرها . فتبعاً للوضع الحالى لمعرفتنا الحدسية فإن الجزء غير الحى من العالم الأول هو الأكثر قدماً ، يليه الجزء الحى من العالم الأول ، ومعه فى نفس الوقت أو بعده بفترة يأتى العالم الثانى ، عالم الخبرات ، وبعد ذلك و مع قدوم البشر يأتى العالم الثالث ، عالم المنتجات الذهنية ، نعنى العالم الذى يسميه الأنثروبولوجيون " الثقافة " .

(٢)

أود الآن أن أناقش كلا من هذه العوالم الثلاثة بتفاصيل أكثر ، وسأبدأ بالعالم الأول المادى .

لما كان مبحثنا الحالى هو الواقع ، فإننى أحب بدايةً أن أقول إن العالم المادى الأول قمين بأن يُعتبر أكثر العوالم الثلاثة " واقعية " ، وأنا لا أعنى بهذا ، فعلاً ، سوى أن كلمة " الواقع " قد اكتسبت معناها فى البدء بأن طبقت على العالم المادى . أنا لا أعنى أكثر من هذا .

عندما أنكر الاسقف بيركلى ، قبل ماخ ، أن الأجسام المادية واقع ، قال صمويل چونسون : " إننى أنقضه هكذا " ، و ضرب بقدمه - وبكل قوته - حجراً . كانت مقاومة الحجر هي المعنية بتوضيح واقع المادة : فلقد قاومه الحجر ! بهذا أعنى أن چونسون قد شعر بالمقاومة ، بالواقع كارتداد ، كنوع من قوة الدفع . وبالرغم من أنه لم يكن بوسع چونسون - طبعاً - أن يثبت بهذه الطريقة أى شىء أو ينقضه ، فإنه استطاع أن يوضح كيف ندرك الواقع .

يدرك الطفل ما هو واقعى من خلال الأثر ، من خلال المقاومة . فالحائط ، الدرابزين واقعى . كل ما يمكن أن يُلْتَقَط أو يوضع فى الفم واقعى . وفوق كل شىء الأشياء الصلبة التى تعترض طريقنا أو تعمل ضدنا ، واقعية . تمنحنا المادة الصلبة المفهوم الذهنى المحورى الأساسى للواقع ، ثم يتسع المفهوم من هذا المركز . وعلى هذا نضم كل شىء يمكنه أن يغير الأشياء الصلبة أو يعمل عليها ، فيصبح الماء واقعياً والهواء ، وكذا قوى الجذب المغناطيسية والكهربية ، والجاذبية ؛ والحرارة و البرودة ؛ والحركة و السكون .

من هنا فإننا نعتبر واقعياً كل ما يمكنه أن يقاومنا أو يقاوم غيرنا من الأشياء الواقعية (كالرادار) ، كل ما يمكن أن ندفعه ، وكل ما يمكن أن يؤثر فينا أو فى الأشياء الواقعية الأخرى . أمل أن يكون هذا واضحاً بما فيه الكفاية . إنه يضم الأرض و الشمس ، والقمر و النجوم . الكون واقعى .

(٣)

لست مادياً ، لكنى معجب بالفلاسفة الذريين ، لاسيما منهم الماديين الكبار : ديموقريطس ، أبيقور ، لوكريشيوس . كانوا فلاسفة عصر التنوير القديم الهائل ، كانوا خصوم الخرافة ، محررى جنس البشر . لكن المادية تجاوزت ذاتها .

و نحن البشر قد أُلْفْنَا نوعاً واحداً من الظواهر : أن نمد أيدينا نحو شىء - كالزر - و نضغطه . أو أن ندفع كرسيًا و نحركه . كانت المادية هى نظرية أن الواقع يتألف فقط من الأشياء المادية ، التى تؤثر فى بعضها بعضاً من خلال الضغط أو الدفع أو فعل الملامسة . كان ثمة صيغتان للمادية . الأولى هى الذرية التى تقول إن هناك جسيمات دقيقة ، أصغر من أن ترى ، تترابط مع بعضها بعضاً ، وتصطدم ببعضها بعضاً . أما ما بين الجسيمات فهو فراغ . أما الصيغة الثانية فتتنفى وجود هذا الفراغ . الأشياء تتحرك فى عالم " ممتلئ " - ربما بالآثير - فيما يشبه أوراق الشاي فى فنجان شاي ممتلئ قُمْتُ بتقليبه .

كان من الجوهرى بالنسبة لكلا النظريتين ألاّ تحملا طُرُق عمل غير مفهومة أو غير مألوفة - مجرد ضغط و دسر و دفع - وأنْ يمكننا أن نفسر حتى الشد و الجذب بلغة الضغط و الدفع : عندما نجر كلبا من مقوده ، فإن الأثر فى الواقع هو أن الطوق برقبتة يضغط عليه أو يدفعه . فالمقود يعمل كالسلسلة ، تضغط فيها الحلقات على بعضها أو تدفع بعضها . فالشد أو الجذب لابد بشكل ما أن يُفسَّر بالضغط .

اهتزت فلسفة الضغط و الدفع المادية هذه - و التى قدمها أيضا آخرون ، أبرزهم رينيه ديكارت - اهتزت بظهور فكرة القوة . ظهرت أولا نظرية نيوتن للجاذبية كقوة جاذبة تعمل من بعد . ثم جاء لايبنتس ليوضح أن الذرات لابد أن تكون مراكز قوة طاردة إذا كان لها أن تبقى منيعة ضد الاختراق قادرة على الدفع ، و بعده ظهرت نظرية الكهرومغناطيسية لماكسويل . وأخيرا أمكن أن يُفسَّر ، حتى الدفع و الضغط والفعل باللامسة ، بالتنافر الكهربى للقشرة الالكترونية للذرات . كانت هذه نهاية المادية .

حلّت الفيزيقانية محل المادية . لكن هذه كانت شيئا مختلفا تماما . فبدلاً من إدراك العالم يقول إن خبراتنا اليومية للضغط و الدفع تفسَّر ما غيرها من الظواهر ، ومن ثم الواقع بأكمله ، ظهرت فلسفة تفسَّر فيها الظواهر بمعادلات تفاضلية ، و انتهت إلى صيغ أعلن الفيزيائيون الكبار - من أمثال نيلز بوهر - أنها غير قابلة للتفسير ، وأنها - كما أكد بوهر مراراً - مما لا يمكن فهمه .

يمكن أن نعرض تاريخ الفيزياء الحديثة فى الصورة التالية البالغة التبسيط : دون أن يلحظ أحد لفظت المادية أنفاسها الأخيرة على يد نيوتن و فاراداي و ماكسويل . تجاوزت ذاتها عندما وجه أينشتين و ده برولى و شرودنجر برنامج ابحاثهم نحو تفسير طبيعة المادة نفسها فى صيغة ذبذبات و اهتزازات و موجات - لم تكن ذبذبات المادة وإنما اهتزازات أثير لا مادي يتألف من مجالات قوى . لكن هذا البرنامج قد أُهمل هو الآخر و استُبدل به برامج أخرى أكثر تجريديه : مثلاً برنامج يفسر المادة كاهتزازات مجالات احتمال . كانت النظريات المختلفة فى كل مرحلة ناجحة للغاية . لكن ثمة نظريات أخرى أكثر نجاحاً قد تخطتها .

هذا على وجه التقريب ما أسميه تجاوز المادية لذاتها . وهذا بالتحديد هو السبب في أن تكون الفيزيقانية شيئاً مختلفاً تماماً عن المادية .

(٤)

إن وصف العلاقة السريعة التغير التي نشأت بين الفيزيقا و البيولوجيا يتطلب مساحة جد كبيرة . لكني أحب أن أبين ، من وجهة نظر نظرية الدارونية الحديثة للانتخاب الطبيعي ، أننا نستطيع أن نفسر نفس الوضع بطريقتين مختلفتين جذريا : الأولى تقليدية ، أما الثانية فتبدو لي الأفضل لحد بعيد .

عادة ما تُعتبر الدارونية فلسفةً وحشية : تبين فيها " الطبيعة مخضبة الناب والمخبط " ، نعى صورة تتخذ فيها الطبيعة هيئة تهديد عدائي لنا . وأنا أدعى أن هذه صورة متحيزة ضد الدارونية تأثرت بالإيديولوجيا التي كانت موجودة قبل داروين (مالتوس ، تنيسون ، سبنسر) ، وأن العلاقة بينها وبين المحتوى النظرى الفعلى للدارونية تكاد تكون معدومة . من الصحيح أن الدارونية تعطى وزناً كبيراً لما نسميه " الانتخاب الطبيعي " ، لكننا نستطيع أن نفسر هذا أيضاً بطريقة مختلفة .

تأثر داروين كما نعلم بمالتوس الذى حاول أن يبين أن زيادة تعداد العشيرة ، الذى يقترن بنقص الغذاء ، سيؤدى إلى منافسة وحشية ، إلى انتخاب الأقوى ، إلى الإبادة الوحشية لمن هم أقل قوة . لكن ، سيقع حتى الأكثر قوة - تبعاً لمالتوس - تحت ضغط المنافسة : سيدفعون إلى بذل كل طاقاتهم . وعلى هذا فإن المنافسة تحت هذا التفسير ستتسبب فى تقييد الحرية .

لكننا نستطيع أن نرى هذا بطريقة أخرى . إن البشر يسعون إلى توسيع مجال حريتهم : هم يبحثون عن إمكانات جديدة . من هذا يتضح أننا نستطيع اعتبار المنافسة عملية تدعم اكتشاف طرق جديدة لكسب العيش ، تحمل معها إمكانات جديدة للحياة ، و يصحبها اكتشاف وإنشاء مواطن إيكولوجية جديدة ، بينها مواطن تصلح حتى للمعوقين جسدياً .

و هذه الإمكانيات تجلب معها : الاختيار بين قرارات بديلة ، وحرية اختيار أوسع ، وحرية أكثر .

التفسيران إذن يختلفان اختلافا جذريا : الأول تشاؤمي : تقييد الحرية ، والثاني تفاؤلي : توسيع الحرية . وكلاهما بالطبع تبسيط مفرط ، لكننا نستطيع أن نعتبرهما اقترابا جيدا من الحقيقة . فهل نستطيع أن ندعى أن أحد التفسيرين يفضل الآخر ؟ اعتقد أننا نستطيع . إن النجاح الكبير للمجتمع التنافسي و ما قاد إليه من توسيع كبير للحريات لا يمكن أن يُفسر إلا بالتفسير التفاؤلي . إنه التفسير الأفضل . إنه الأقرب إلى الحقيقة ، إنه يفسر أكثر .

إذا كان الأمر كذلك ، فإن المبادرة الفردية - الضغط من الداخل ، البحث عن الامكانيات الجديدة ، عن حريات جديدة ، والنشاط الذي ينشد تحقيق هذه الامكانيات - ستكون أكثر فعالية من الضغط الانتخابي من الخارج الذي يؤدي إلى التخلص من الأفراد الأضعف و إلى تقليص الحرية حتى للأقوى .

سلّمْتُ جدلاً طوال هذه الملاحظات بالضغط الناشئ عن زيادة تعداد العشيرة . و يبدو لي الآن أن مشكلة تفسير نظرية داروين للتطور من خلال الانتخاب الطبيعي تشبه تماما مشكلة تفسير نظرية مالتوس .

و الرؤية القديمة المتشائمة و التي لا تزال مقبولة تقول : إن الدور الذي تلعبه الكائنات الحية في التكيف دور سلبي تماما . إنها تشكل عشيرة متباينة تماما ، يقوم فيها الصراع من أجل البقاء - المنافسة - بانتخاب الأفراد الأفضل تكيفا (عموماً) من بينها و ذلك بالتخلص من غيرها . يأتي الضغط الانتخابي من الخارج .

و العادة أن نضيف تأكيداً كبيراً على حقيقة أننا نستطيع بهذا الضغط الانتخابي من الخارج أن نفسر كل الظواهر التطورية ، لاسيما ظواهر التكيف ، ثم أننا لا نفكر في أي شيء يأتي من الداخل ، اللهم إلا الطفرات ، التباين (في المستودع الجيني) .

يؤكد تفسيري التفاؤلى الجديد (مثل بيرجسون) على نشاط كل الكائنات الحية . كل الكائنات منشغلة تماماً بحل المشاكل . وأول مشاكلها هو البقاء . لكن هناك مشاكل ملموسة لا تحصى تنشأ عن الأوضاع البالغة التباين . من بين أهم المشاكل البحث عن ظروف حياتية أفضل : عن حرية أكبر ؛ عن عالم أفضل .

و تبعاً لهذا التفسير التفاؤلى ، نقول إنه من خلال الانتخاب الطبيعى ، ومن خلال (ما قد نفترضه) من ضغط انتخابى خارجى ، يبرز ضغط انتخابى داخلى قوى فى مرحلة مبكرة جداً ؛ ضغط انتخابى تمارسه الكائنات الحية على البيئة . يُفصح هذا الضغط الانتخابى عن نفسه فى صورة نوع من السلوك لنا أن نفسره على أنه بحث عن موطن إيكولوجى جديد ، وقد يكون أحياناً تشييد موطن إيكولوجى جديد .

يُنتج هذا " الضغط من الداخل " اختياراً للمواطن ، نعى صوراً من السلوك لنا أن نعتبرها اختياراً لأساليب الحياة و الوسط البيئى . علينا أن نأخذ هذا على أنه يشمل اختيار الأصدقاء ، وتبادل المنفعة ، وفوق كل شىء (وربما كان هذا هو الأهم من وجهة البيولوجيا) اختيار القرين ، وتفضيل أنواع معينة من الطعام ، لاسيما ضوء الشمس .

لدينا إذن ضغط انتخابى داخلى ؛ و التفسير التفاؤلى يعتبر أن لهذا الضغط الانتخابى الداخلى أهمية لا تقل عن أهمية الضغط الانتخابى الخارجى : الكائنات تبحث عن موطن جديدة ، حتى أن تكابد نفسها أى تغير عضوى ؛ ثم انها تطفر فيما بعد نتيجة لهذا الضغط الانتخابى الخارجى ، الضغط الانتخابى للموطن الذى اختارته بنشاط .

و لقد نقول إن هناك دائرة ، أو بالأحرى تفاعلات لولبية بين الضغط الانتخابى الخارجى و الداخلى ، والسؤال الذى تختلف إجابته بين التفسيرين هو هذا : أية أنشطة فى هذه الدائرة (أو اللولب) هى النشطة ، وأيها هى السلبية ؟ تحدد النظرية القديمة موضع النشاط فى الضغط الانتخابى الخارجى ، وتحده النظرية الجديدة فى الداخلى : الكائن هو الذى يختار ، هو النشط . و لقد يقال إن كلاً من التفسيرين

إيديولوجيًا ، هما تفسيران إيديولوجيان لنفس المحتوى الموضوعي . لكننا نستطيع أن نسأل : هل هناك ما يمكن أن يُفسَّر بواحد من التفسيرين أفضل من الآخر ؟ *

أنا اعتقد هذا ، ولقد أصفه ، فى اختصار ، بانتصار الحياة على الوسط البيئى غير الحى . إن الحقيقة الجوهرية هى ما يلى : كانت هناك ، كما يفترض معظمنا - نظريا بالطبع - ، خلية بدائية عنها تنامت الحياة بالتدرج . و أفضل تفسير لهذا لدى البيولوجيا التطورية الدارونية هو الفرض بأن الطبيعة قد عملت على الحياة بإزميل متهور الوحشية ، قام بعد ذلك بنحت كل تكيف حى مدهش .

سأشير إلى حقيقة واحدة تناقض هذه النظرية : الخلية البدائية لا تزال حية . نحن جميعا هذه الخلية البدائية . ليس هذا من قبيل المجاز أو التصوير الذهنى ، إنما هو الحقيقة حرفيا .

أود أن أقدم تفسيراً مختصراً جداً لهذا . هناك احتمالات ثلاثة بالنسبة لأية خلية : أن تموت ، أو أن تنقسم ، أو أن تدمج : تتحد مع خلية أخرى ، وهذا أمر يسبب الانقسام دائما . والانقسام أو الاندماج لا يعنى الموت : إنه عملية تكاثر ، تحولُ خلية حية واحدة إلى خليتين هما واقعا كالخلية الأصلية . إنهما سويا الاستمرار الحى للخلية الأصلية . بزغت الخلية البدائية إلى الوجود منذ بلايين السنين ، وبقيت الخلية البدائية فى صورة ترليونات الخلايا . وهى لا تزال تحيا فى كل واحدة من كل الخلايا الحية اليوم . وكل الحياة ، كل ما عاش منذ الأزل ، وكل ما يحيا اليوم ، هو نتيجة انقسامات الخلية البدائية ، كلها يتألف إذن من الخلية البدائية التى لا تزال تحيا . هذه قضايا لا يستطيع أى بيولوجى أن يجادل فيها ، ولن يجادل فيها بيولوجى . إننا جميعا تلك الخلية البدائية ، بالمعنى الذى أكون أنا فيه نفس الشخص الذى كنته من ثلاثين عاما ، بالرغم من أننا قد لا نجد ذرة واحدة فى جسدى اليوم كانت موجودة بجسمى فى ذلك الحين .

بدلاً من صورة البيئة التى تهاجمنا " بالناب و المخب " ، أرى بيئة نجح كائن صغير دقيق فى البقاء بها و فى قهر و تحسين عالمه . فإذا كان ثمة صراع إذن بين

الحياة و البيئة ، فلقد انتصرت الحياة . إننى أعتقد أن هذه الفكرة المنقحة بعض الشيء للدارونية تقود إلى رؤية مختلفة تماماً عن رؤية الايديولوجيا القديمة ، أعنى إلى رؤية تقول إننا نحيا فى عالم أصبح أكثر تناغماً مع الحياة ، و أكثر ملائمة للحياة ، بسبب نشاط الكائنات الحية و بحثها عن عالم أفضل .

لكن ، من منا يود أن يقبل هذا ؟ إننا جميعاً نعتقد اليوم فى الأسطورة المُنقحة القائلة برداوة العالم كله و المجتمع ، تماماً مثلما حدث مبكراً عندما اعتقد كل فرد فى ألمانيا و النمسا فى هايديجر و هتلر ، وفى الحرب ، لكن الاعتقاد الخاطيء فى الرداوة هو فى ذاته رديء : إنه يثبط همة الشباب و يدفعهم مضللين إلى الشكوك و إلى اليأس ، بل و حتى إلى العنف . وعلى الرغم من أن هذا الاعتقاد الخاطيء هو فى الأساس سياسى ، إلا أن التفسير الدارونى القديم قد أسهم فيه .

ثمة دعوى فى غاية الأهمية تشكل جزءاً من الايديولوجيا التشاؤمية ، و هى أن تَكْيُفَ الحياة مع البيئة و كل ما ظهر عبر ملايين السنين من اختراعات (أراها أنا رائعة) ، الاختراعات التى لم نتمكن حتى الآن من بعثها فى العمل ، كلها ليست اختراعات على الإطلاق ، وإنما هى نتاج الصدفة البحتة . يدعون أن الحياة لم تبتكر شيئاً البتة ، أن الأمر هو مجرد آلية طفرات الصدفة البحتة و الانتخاب الطبيعى . والضغط الداخلى للحياة ليس سوى تكاثر ذاتى . وكل ما عدا ذلك ينشأ من خلال صراعنا ، صراعنا الأعمى ، ضد بعضنا بعضاً و ضد الطبيعة . ثمة أشياء (رائعة فى رأى) - مثل استخدام أشعة الشمس كطعام - ليست سوى نتيجة للصدفة .

إننى أؤكد أن هذا مرة أخرى ليس سوى إيديولوجيا ، وأنه بالفعل جزء من الايديولوجيا القديمة . تنتمى إلى هذه الايديولوجيا - على الذكر - أسطورة الحين الأنانى (فالجينات لا تعمل و لا تحيا إلا بالتعاون) ، وكذا الدارونية الاجتماعية العائدة إلى الحياة و التى تُعَرَض الآن على أنها " بيولوجيا اجتماعية " جديدة ساذجة الحتمانية .

أود الآن أن أجمع أهم النقاط الأساسية للايديولوجيتين القديمة و الحديثة :

١- القديمة : يعمل الضغط الانتخابي من الخارج عن طريق القتل :
الازالة . البيئة إذن معادية للحياة .

الحديثة : يشكل الضغط الانتخابي الداخلى البحث عن بيئة أفضل ، عن مواطن أفضل ، عن عالم أفضل . إنه مع الحياة إلى أقصى مدى . الحياة تحسن البيئة للحياة ، هي تجعل البيئة أكثر ملائمة للحياة (و أكثر حميمية للإنسان) .

٢- القديمة : الكائنات سلبية تماما ، لكنها تُنتخب في نشاط .

الحديثة : الكائنات نشطة : هي مشغولة دوماً بحل المشاكل . الحياة تتوقف على حل المشاكل . والحل كثيراً ما يكون اختياراً أو تشييد موطن إيكولوجي جديد . والكائنات ليست فقط نشطة ، إنما يتزايد نشاطها باستمرار (إن محاولة إنكار النشاط البشرى - كما يفعل الحتميون - هو أمر ظاهر التناقض ، لاسيما بالنسبة إلى نشاطنا الذهني النقدي) .

إذا كانت الحياة الحيوانية قد بدأت في البحر - كما قد نفترض - فستكون بيئتها الأولى من نواحي عديدة جيدة التماثل . ورغم ذلك فقد تطورت الحيوانات (باستثناء الحشرات) إلى فقاريات قبل أن تتحرك إلى اليابسة . كانت البيئة الجديدة هي الأخرى ملائمة للحياة و قليلة التباين نسبياً ، لكن الحياة نفسها قد تفرعت إلى عدد هائل غير متوقع من الأشكال المختلفة .

٣- القديمة : الطفرات مسألة صدفة بحتة .

الحديثة : نعم ، ولكن الكائنات تبتكر طول الوقت أشياء رائعة تُحسّن بها الحياة . الطبيعة و التطور و الكائنات الحية كلها مبتكرة . إنها جميعا تعمل ، كمبتكرين ، بنفس الطريقة التى نعمل بها : مستخدمة طريقة التجربة و إزالة الأخطاء .

٤- القديمة : إننا نحيا فى بيئة مادية يغيرها التطور عن طريق القتل الوحشى .

الحديثة : لا تزال الخلية الأولى تحيا بعد بلايين السنين ، حتى لنجد منها الآن نسخا بالبلايين . حيثما ننظر نجدها . جعلت من أرضنا جنة و حولت الجو بالنباتات الخضراء . صوّغت لنا أعينا وفتّحتّها لترى السماء الزرقاء و النجوم . إنها بتترعرع .

(٥)

أتحول الآن إلى العالم الثانى .

يصطبح التحسينات فى الكائن الحى و بينته اتساع و تحسين فى وعى الحيوان . فحل المشاكل ، الابتكار ، ليس أبداً فعلاً واعياً بالكامل . إنه يُنجز دائماً عن طريق التجربة و الخطأ : عن طريق الاختبارات و إزالة الأخطاء ، نغنى عن طريق التفاعل بين الكائن الحى ووسطه البيئى . وفى أثناء هذا التفاعل يتدخل الوعى أحيانا . ربما كان الوعى (العالم الثانى) منذ بداياته الأولى وعى تقييم و تمييز ، وعى حل المشاكل . قلّت عن الجزء الحى من العالم الفيزيقي (العالم الأول) أن كل الكائنات فيه تقوم بحل المشاكل ، وفرضى الأساسى بالنسبة للعالم الثانى هو أن نشاط الجزء الحى من العالم الأول لحل المشاكل قد تسبب فى بزوغ العالم الثانى ، عالم الوعى . لكنى لا أعنى بهذا أن الوعى يقوم بحل المشاكل طول الوقت - كما ذكرت بالنسبة للكائنات . على العكس من ذلك . تنشغل الكائنات بحل المشاكل يوما بعد يوم ، لكن للوعى مهام أخرى غير حل المشاكل ، إن يكن هذا هو أهم وظائفه البيولوجية . إن فرضى هو أن

المهمة الأصلية للوعى كانت هى توقع النجاح أو الفشل فى حل المشاكل ، ثم إخطار الكائن بالاشارة - فى صورة سعادة أو ألم - بما إذا كان يمضى فى الطريق الصحيح أو الخاطيء نحو حل المشكلة (المفروض أن تفهم كلمة " الطريق " هنا بمعناها الحرفى ، كما هو الحال بالنسبة للأميبيا ، لتعنى الاتجاه المادى لطريق الكائن الحى) . ومن خلال خبرة السعادة و الألم يقوم الوعى بمساعدة الكائن فى رحلته للكشف ، وفى عمليات تعلمه . وعلى هذا فإن الوعى يتدخل فى كثير من آليات الذاكرة ، التى لا يمكن - لأسباب بيولوجية أيضا - أن تكون كلها واعية . من المهم فى اعتقادى أن ندرك أنه من غير الممكن أن تكون معظم آليات الذاكرة واعية ، وإلا تداخلت مع بعضها بعضا . لهذا السبب بالتحديد توجد ثمة وقائع واعية تنتسب كثيراً إلى أخرى لا واعية - وهذا أمر يمكن أن ندرك أنه يكاد يكون بديهيا .

لهذا السبب كان لا مناص من ظهور مجال من الإلاشعور يرتبط جذريا بجهاز الذاكرة ، يحمل قبل أى شئ آخر خريطة ما لا شعورية للوسط البيئى ، لموطننا البيولوجى المحلى . وتنظيم هذه الخريطة و ما تحمله من توقعات ، و ما يعقبه من صياغات لغوية لهذه التوقعات (نعى النظريات) هى مهمة الجهاز المعرفى ، الذى يحمل إذن نواحي واعية و أخرى لا واعية تتفاعل مع العالم المادى ، العالم الأول ، الخلايا ؛ وفى الانسان ، مع المخ .

و على هذا فإننى لا أعتبر أن العالم الثانى هو ما وصفه ماخ بأنه الاحساسات ، الاحساس البصرى ، الاحساس السمعى ... الخ . إننى اعتبر هذه جميعا محاولات فاشلة تماما لوصف أو تصنيف خبراتنا المتباينة تصنيفا نظاميا ، لنصل بهذه الطريقة إلى نظرية للعالم الثانى .

إن نقطة البدء الأساسية لدينا لابد أن تكون مسألة : ما هى الوظائف البيولوجية للوعى ، و أى هذه الوظائف هى الأكثر جوهرية . لابد لنا أيضا أن نسأل : كيف نبتر حواسنا أثناء البحث النشط عن المعلومات عن الدنيا : كيف نتعلم فن اللمس ، كيف ننمى الانتحاء الضوئى و الرؤية و السمع . هكذا تواجهنا مشاكل جديدة ، فنستجيب

بتوقعات جديدة و بنظريات جديدة عن البيئة . من هنا يبرز العالم الثانى من خلال التفاعل مع العالم الأول .

(هناك إذن بالطبع مشكلة إضافية هى مشكلة اكتشاف إشارات للأفعال السريعة ؛ وتلعب حواسنا دوراً هاماً فى هذا) .

(٦)

سأعود حالاً إلى العالم الأول و العالم الثانى ، لكنى أود أولاً أن أقول بضع كلمات عن بداية العالم المادى ، العالم الأول و عن فكرة النشوء " الطارىء " التى أود أن أقدمها بمساعدة فكرة الطور .

إننا لا نعرف كيف ظهر العالم إلى الوجود ، ولا نعرف ما إذا كان قد ظهر . لو كانت نظرية الانفجار الكبير صحيحة ، فربما كان الضوء هو أول ما ظهر فى الوجود ، وتكون جملة " فليكن الضوء ! " هى أول مراحل خلق العالم . لكن هذا الضوء الأول لابد أن كان ذا موجة قصيرة ، أقصر كثيراً من منطقة الضوء فوق البنفسجى ، بحيث لا يراه الانسان . بعده ظهرت الإلكترونات و النيوتريونات ، كما يخبرنا الفيزيائيون . وراحها جاءت أول النوايا الذرية - نوايا الايدروجين و الهليوم فقط : كانت درجة الحرارة أعلى من أن تتكون ذرات .

لنا إذن أن نفترض وجود عالم أول غير مادى أو قبل - مادى . فإذا قبلنا نظرية اتساع العالم بعد الانفجار الكبير (وهذا ، فى رأى أمر مشكوك فيه) فمن الممكن القول إن العالم بسبب الاتساع قد أخذ يبرد بالتدريج ، ليصبح ، رويداً رويداً " مادياً " بالمعنى الذى تقول به الفلسفة المادية القديمة .

ربما أمكننا أن نميز عدداً من الأطوار فى عملية التبريد هذه :

الطور الصفيرى : لم يكن هنا غير الضوء ، ولم يكن بعد ثمة إلكترونات أو أى نوايا ذرية .

الطور ١ : فى هذا الطور وجدت الالكترونات و غيرها من الجسيمات الأولية ، بجانب الضوء (الفوتونات) .

الطور ٢ : هنا ظهرت أيضا نوايا الهيدروجين و نوايا الهليوم .

الطور ٣ : فى هذا الطور وجدت أيضا الذرات : ذرات الهيدروجين (لكن لا جزيئات) و ذرات الهليوم .

الطور ٤ : بالاضافة إلى الذرات ظهرت الآن الجزيئات ، ومن بينها جزيئات غاز الايدروجين ثنائية الذرة .

الطور ٥ : وُجد فى هذا الطور ، مع أشياء أخرى ، الماء فى صورته السائلة .

الطور ٦ : فى هذا الطور وُجدت - ضمن أشياء أخرى - وبشكل نادر جدا فى البداية ، بلورات الماء ، نعى الجليد فى الصورة المتباينة المدهشة لرقائق الثلج ، لتظهر أيضا فيما بعد أجسام صلبة متبلرة مثل الكتل الجليدية ، ثم بلورات أخرى بعد فترة .

و نحن نحيا فى الطور السادس ، نعى أن بعالمنا مناطق محلية بها أجسام صلبة و معها بالطبع أيضا سوائل و غازات . وبعيدا عنا هناك أيضا بالطبع مناطق شاسعة حرارتها أعلى من أن توجد غازات جزيئية .

(٧)

إن ما نسميه حياة لا يمكن أن يبرز إلى الوجود إلا بعد أن تبرد للحد الكافى منطقةً بالعالم بالطور ٦ - على ألا تكون أبرد من اللازم . من الممكن أن نعتبر الحياة طورا استثنائيا جدا داخل الطور ٦ : إن الوجود المتزامن للمادة فى صور غازية وسائلة و صلبة ، أمر ضرورى لما نسميه حياة ، وبالمثل أيضا الحالة الغروية التى تقع فى مكان ما بين الحالة السائلة و الحالة الصلبة . تختلف المادة الحية عن التراكيب

المادية غير الحية المشابهة (ظاهرياً) بنفس الطريقة التي يختلف بها طوران من الماء :
مثلاً الصورة السائلة و الصورة الغازية للماء .

و الملمح المميز لهذه الأطوار المعتمدة على الحرارة هو أن : أكمل الاختبارات على أى من الأطوار ، أبدأ لن يمكن أكبر العلماء الطبيعيين من التنبؤ بخصائص الطور التالى أو ما بعده : فإذا ما قام أعظم المفكرين بفحص الذرات المعزولة دون أن يتوفر له سوى الطور ٣ - حيث الذرات فقط و لا جزيئات - فلن يتمكن - كما نفترض - مهما دق فحصه لهذه الذرات أن يستنبط عالم الجزيئات التالى . كما أن أدق الاختبارات على البخار فى الطور ٤ لن يسمح له بالتنبؤ بالخصائص الجديدة تماماً للسائل : كخصائص الماء ، أو الثروة من صور بلورات الثلج - دعك من الكائنات بالغة التعقيد .

و الخصائص كمثّل الغازية و السائلة و الصلبة تسمى (بالنظر إلى طبيعتها التى لا يمكن التنبؤ بها) خصائص " طارئة " . والواضح أن صفة " حى " هى من هذه الخصائص . وهذا لا ينقل لنا الشئ الكثير ، وإن كان يقترح بالفعل تناظراً مع أطوار الماء .

(٨)

لنا إذن أن نفترض أن الحياة طارئة ، كالوعى - ومثلها أيضاً ما أسميه العالم الثالث .

إننى أظن أن أوسع الخطوات الطارئة التى خطتها الحياة و الوعى هى ابتكار اللغة البشرية . لقد قادت هذه بلا شك إلى خلق الجنس البشرى .

و اللغة البشرية ليست فقط مجرد تعبير عن النفس (١) ، أو مجرد وسيلة إشارية (٢) ، فللحيوانات هاتان المهارتان أيضاً . لا ولا هى مجرد مجموعة من الرموز ، فهذه هى الأخرى - حتى الطقوس منها - موجودة فى الحيوانات أيضاً . أما الخطوة الواسعة التى نتج عنها تطوير للوعى غير مسبوق فهى ابتكار العبارات

الوصفية (٣) (أو " الوظيفة التمثيلية " لكارل بوهلر) : العبارات التى تصف مسألة موضوعية قد تناظر أو لا تناظر الوقائع ، نعى عبارات قد تكون صادقة أو كاذبة . وهذه الوظيفة هى الملمح غير المسبوق فى اللغة البشرية .

هنا يكمن الفارق بين لغتنا و لغة الحيوانات . ربما أمكننا أن نقول عن لغة النحل إنها اتصالات صحيحة ، إلا - ربما - عندما يقوم عالم بتضليل نحلة . وقد نجد الاشارات المضللة أيضا بين الحيوانات : فأجنحة الفراشات على سبيل المثال قد تتخذ مظهر الأعين . لكننا نحن البشر ، وحدنا ، من اتخذ التدابير للتحقق من الحقيقة الموضوعية ، و ذلك عن طريق الحجج النقدية . هذه هى الوظيفة الرابعة للغة ، الوظيفة الجدلية (٤) .

(٩)

إن ابتكار اللغة البشرية الوصفية (التى يسميها بوهلر : التمثيلية) قد مكنتنا من خطوة أخرى إلى الأمام ، من ابتكار جديد : ابتكار النقد ، ابتكار " الاختيار الواعى " ، الانتخاب الواعى للنظريات ، بديلاً عن انتخابها الطبيعى . وعلى هذا ، فمئلاً تتجاوز المادية ذاتها ، فلنا أن نقول إن الانتخاب الطبيعى يتجاوز ذاته ، إن هذا يقود إلى لغة تحوى تعبيرات صحيحة وكاذبة ، لتقود هذه إذن إلى ابتكار النقد ، إلى بزوغ النقد ، ومن ثم إلى طور جديد من الانتخاب : يقوم الانتخاب الثقافى النقدى بتوسيع الانتخاب الطبيعى ، ويتجاوزه جزئياً . وهذا الانتخاب الثقافى النقدى يوفر لنا وعياً يسمح لنا بموالات نقدية لأخطائنا : نستطيع واعين أن نعثر على أخطائنا و أن نتخلص منها ، يمكننا أن نحكم بأن نظرية ما تفضل أخرى ، وهذه فى رأيى هى النقطة الحاسمة . هنا يبدأ ما نسميه " المعرفة " فى ذلك العنوان الذى طلب منى أن أحاضر فيه : المعرفة البشرية . ليس ثمة معرفة دون نقد عقلى ، نقد فى خدمة البحث عن الحقيقة . ليس للحيوانات معرفة بهذا المعنى . صحيح أنها تعرف أشياء كثيرة - الكلب يعرف سيده . لكن ما نسميه المعرفة - لاسيما أهم أنواع المعرفة : المعرفة العلمية - إنما يتوقف على النقد العقلى . هذه إذن هى الخطوة الحاسمة ، الخطوة التى

ترتكز على ابتكار العبارات الصحيحة أو الخاطئة . وهذه هي الخطوة التي أقترح أنها تشكل أساس العالم الثالث ، أساس الثقافة البشرية .

(١٠)

يتراكب العالم الثالث مع العالم الأول ، فالعالم الثالث على سبيل المثال يضم الكتب ، و هو يحتوى على عبارات ، هو يشمل فوق كل شيء اللغة البشرية . وهذه كلها - أيضاً - أشياء ، أشياء فيزيقية ، أحداث ، تقع في العالم الأول . قد يكون لنا أن نقول إن اللغة تتألف من تصرفات ترتبط بالتركيب العصبية ، ومن ثم فهي شيء مادي ، تتألف من عناصر من الذاكرة ، من الذكريات ، من التوقعات ، من سلوك مكتسب و مكتشف ، ومن الكتب . أنت تستطيع أن تسمع محاضرتي الآن بسبب الصوتيات : أنا أثير ضجة ، وهذه الضجة هي جزء من العالم الأول .

أحب الآن أن أوضح أن هذه الضجة قد تكون أكثر من مجرد صوتيات . إن الجزء منها الذي يتجاوز العالم الأول الذي أستخدمه ، يشكل بالتحديد ، ما أسميته العالم الثالث ، سوى أنه لم يلحظ حتى الآن إلا لماماً . (لا يسمع لى الوقت - بكل أسف - أن أتحدث عن تاريخ العالم الثالث ، على أنك تستطيع أن تراجع كتابي "المعرفة الموضوعية" ، الفصل الثالث ، الجزء الخامس) . أود أن أحاول تفسير النقطة الرئيسية ، أعني الجزء اللامادي ، الوجه اللامادي للعالم الثالث ، أو الوجه المستقل للعالم الثالث ، كما يمكن أن نسميه : ما يفرض لأبعد من العالمين الأول والثاني ، أحب في نفس الوقت أن أوضح أن الوجه اللامادي للعالم الثالث لا يلعب فقط دوراً في وعينا - ودوره فيه رئيسي - ولكنه واقعي ، بصرف النظر حتى عن العالمين الأول والثاني . يمكن أن يكون للوجه اللامادي (واللواعي) للعالم الثالث - كما أمل أن أوضح - أثر على وعينا ، وعلى العالم المادي (الأول) من خلال وعينا .

و على هذا فإنني أود أن أناقش تفاعل - أو إن شئت حلزنة - الآليات الارتجاعية بين العوالم الثلاثة وما ينشأ عنها من تعزيز متبادل . كما أحب أن أبين أن ثمة شيئاً لا مادياً هنا ، هو محتوى تعبيراتنا ، محتوى حججنا - في مقابلة الصياغات

الصوتية أو المكتوبة (ومن ثم المادية) لهذه التعبيرات و الحجج . إن الموضوع أو المحتوى هو ما يهمنا حيثما استخدمنا اللغة بمعناها الانساني الحقيقي . إن ما ينتمى إلى العالم الثالث هو محتوى الكتاب قبل كل شيء ، لا شكله الفيزيقي .

إليك حالة بسيطة بالغة البساطة تبين بوضوح أهمية فكرة المحتوى : مع تطور اللغة البشرية ظهرت الأعداد ، للعد ، بالكلمات " واحد " ، " اثنان " ، " ثلاثة " ... الخ . هناك لغات ليس بها إلا الكلمات " واحد " ، " اثنان " ، " كثير " ؛ وهناك أخرى ليس بها سوى " واحد " ، " اثنان " ... حتى " عشرين " وبعدها " كثير " . ثمة لغات - كلغتنا - ابتكرت طريقة تسمح بأن نبدأ العد من أى رقم ؛ نعنى طريقة ليست فى جوهرها متناهية ، وإنما هى غير مقيدة ، بمعنى أننا نستطيع من ناحية المبدأ أن نتجاوز أى رقم بإضافة رقم آخر إليه . إن هذا واحد من أعظم الابتكارات التى نشأت لسبب وحيد هو ابتكار اللغة : طريقة بناءٍ تتابع لا ينتهى ، من أعداد أكثر و أكثر . من الممكن صياغة تعليمات تشكيل مثل هذا التابع لغويا أو فى برنامج كمبيوتر ، و من الممكن إذن أن توصف كشيء عيني . لكن اكتشفنا أن متوالية الأعداد الطبيعية لانهائية (فى صميمها) هو أمر تجريدى تماما ، لأن هذه المتوالية اللانهائية لا يمكن أن تجعل لحظية ، بصورة عينية ، لا فى العالم الأول و لا فى العالم الثانى . إن المتوالية اللانهائية من الأعداد الطبيعية هى " شيء تخيلى خالص " ، أو ، كما يقولون : إنها نتاج خالص للعالم الثالث ، لأنها تنتمى فحسب إلى ذلك الجزء المجرد من العالم الثالث المؤلف من عناصر نفكر فيها فعلا ، ولكنها لم تجعل لحظية بصورة عينية لا فى تفكير و لا فى أعداد فيزيقية عينية ، ولا فى برامج كمبيوتر . وقد يمكننا القول إن اللانهاية (الكامنة) لمتوالية الأعداد الطبيعية ليست ابتكارا ، بل هى كشف . إننا نكتشفها كإمكانية ، كخصيصة غير مقصودة لمتوالية ابتكرناها .

بنفس الشكل نكتشف خصيصتى الأعداد : " الزوجية " و " الفردية " ؛ و " القابلة للقسمة " و " الصماء أو الأولية " . كما نكتشف مشاكل مثل مشكلة اقليدس : هل متوالية الأعداد الصماء لا متناهية أم هى متناهية (كما تقترح الندرة المتزايدة للأعداد الصماء الكبيرة) ؟ كانت هذه المشكلة محجوبة تماما - إن جاز هذا التعبير ؛ لم تكن حتى فى العقل اللاواعى ، كانت ببساطة غير موجودة عندما ابتكرنا النظام

العددي . أم تراها كانت موجودة ؟ لو انها كانت كذلك فلا بد أن كانت بمعنى تخيلي مجرد خالص ، نقصد بالمعنى التالي : إنها كانت مخبوءة بالنظام العددي الذي شيدناه، لكنها كانت هناك دون أن يدركها أحد ، لم تكن مخبوءة في لا وعي هذا الشخص أو ذاك ، ودون أن تترك أي أثر فيزيقي خلفها . ليس ثمة كتاب يمكن أن نقرأ فيه عنها . لم تكن إذن موجودة فيزيقيا . لم تكن أيضا موجودة بالنسبة للعالم الثاني . لكنها كانت هناك كمشكلة لم تُكتشف بعد ، إن تكن قابلة للاكتشاف : هي مثال نموذجي لمشكلة تنتمي فحسب إلى الجزء المجرد الخالص من العالم . وعلى الذكر ، لم يقم اقليدس فقط باكتشاف المشكلة ، إنما قام أيضا بحلها . لقد وجد اقليدس دليلاً على ضرورة أن يوجد دائماً عدد أصم آخر بعد كل عدد أصم ، الشيء الذي يعنى أن تتابع الأعداد الصماء لا متناه . إن هذه القضية تصف وضعاً هو بوضوح تجريدي خالص : هو أيضا ينتمي إلى الجزء التجريدي الخالص من العالم الثالث .

(١١)

هناك أيضا الكثير من المشاكل المرتبطة بالأعداد الصماء التي لم تجد حلاً ، مثل مشكلة جولدياخ : هل كل عدد أولي يزيد على ٢ هو حاصل جمع عددين صمّاوين؟ قد يكون لمثل هذه المشكلة حل ايجابي أو حل سلبي ، وقد تكون مشكلة بلا حل ، وكونها مما لا حل له أمر قد يحتمل برهانا وقد لا يحتمل . بذا تظهر مشاكل جديدة . كل هذه مشاكل واقعية بمعنى أن لها آثارا ، إن لها فوق كل شيء أثراً على العقل البشري . فقد يرى الشخص المشكلة أو يكتشفها ثم يحاول حلها ، إن إدراك المشكلة و محاولة حلها يشكل نشاطا للوعي ، للعقل البشري ؛ ثم ان هذا النشاط قد نشأ أيضا عن المشكلة ، عن وجود المشكلة . وقد ينتج عن حل المشكلة نشر بحث ، ومن ثم فإن مشكلة العالم الثالث المجردة قد تتسبب (عن طريق العالم الثاني) في تشغيل أضخم المطابع . كتب اقليدس حله للمشكلة الخاصة بالأعداد الصماء . كان هذا عملاً فيزيقيا له نتائج عديدة . ولقد أُعيد نشر برهان اقليدس في الكثير من كتب المراجع ، نعنى في أشياء مادية . وهذه وقائع في العالم الأول .

طبيعى أن الوعى ، أى العالم الثانى ، يلعب الدور الرئيسى فى السلاسل العلوية التى تقود من المشكلة التجريدية إلى العالم الأول . وعلى قدر رؤيتى فإن الجزء المجرد من العالم الثالث ، عالم المحتوى المجرد غير الفيزيقي ، الذى هو العالم الثالث الفعلى المحدد ، هذا العالم لم يسبب أبداً أثراً مباشراً على العالم الأول - و لا حتى بمساعدة الكمبيوتر . فالوعى ، العالم الثانى ، دائماً ما يصوغ الرابطة . (ربما تَغَيَّرُ هذا يوماً) . إننى اقترح أننا نتحدث عن " العقل " عندما نشير إلى الوعى - فى دوره التفاعلى مع العالم الثالث .

إننى اعتقد أن الوساطة التى يقوم بها العقل مع قاطنى العالم الثالث تؤثر فى ، وتشكل ، حياتنا الواعية و اللاواعية بطريقة قاطعة . هنا ، فى التفاعل بين العالم الثانى و العالم الثالث ، يكمن مفتاح فهم الفرق بين الوعى البشرى والحيوانى .

(١٢)

لتلخيص ما سبق يمكن أن نقول إن العالم الثالث - لاسيما الجزء منه الذى تخلقه اللغة البشرية - هو من نتاج وعينا ، عقلنا . هو مثل اللغة البشرية من ابتكارنا . لكن هذا الابتكار شىء خارجى بالنسبة لنا ، خارج جلدنا (خارج جسمنا) . إنه شىء موضوعى مثل كل ابتكارتنا . ومثل كل ابتكارتنا فهو يخلق مشاكله الخاصة ، التى تعتمد علينا بالرغم من استقلالها . (تَذَكَّرُ التحكم فى النار ، أو ابتكار العربية ذات المحرك) . وهذه المشاكل مشاكل غير متعمدة و غير متوقعة . إنها نتائج نموذجية غير متعمدة لعملنا ، تؤثر بدورها علينا .

هكذا يظهر العالم الثالث الموضوعى ، المجرد ، المستقل ، الذى هو فوق ذلك واقعى و فعال .

و الرياضيات مثال قد لا يكون نموذجيا تماما ، إن يكن رغم ذلك لافتا للنظر .
إنها بوضوح من صنعنا ، من ابتكارنا . ورغم ذلك فمن المؤكد أن الرياضيات تقريبا
موضوعية ، وهى فى نفس الوقت مجردة : إنها عالم كامل من المشاكل و الحلول ، لا
نبتكرها نحن ، وإنما نكتشفها .

و على ذلك فإن مَنْ تَفَكَّرُوا فى وضع الرياضيات قد وصلوا على الأغلب إلى
رأين . ولدينا فى الواقع فلسفتان للرياضيات :

(١) **الرياضيات من صنع الانسان** ، لأنها تعتمد على حدسنا ؛ أو هى
من بنائنا ؛ أو هى من ابتكارنا (الحدسية ، البنائية ، المواضعة) .

(٢) **الرياضيات مجال يوجد موضوعيا دون حاجة لأحد** . إنه مجال
من الحقائق الموضوعية ترى ثراء لا نهائيا ، لا نخلقه نحن ، وإنما نواجهه
موضوعيا . وفى مقدورنا اكتشاف أكثر من عدد محدود من هذه الحقائق
(عادة ما يوصف هذا المفهوم عن الرياضيات : " بالأفلاطونية ") .

وقفت هاتان الفلسفتان حتى الآن فى تعارض مباشر مع بعضهما بعضا . لكن
نظرية العالم الثالث تبين أن كليهما صحيح : إن المتوالية اللانهائية للأعداد الطبيعية
(على سبيل المثال) هى ابتكارنا اللغوى ، مواضعتنا ، تشكيلنا ؛ لكن الأعداد الصماء
و مشاكلها ليست كذلك : إننا نكتشف هذه فى عالم موضوعى ، ابتكرناه فى الحق أو
خلقناه ، لكنه (مثل كل الابتكارات) أصبح موضوعيا منفصلا عن صنعوه و مستقلا
عن إرادتهم : أصبح " مستقلا " ، " تخيليا خالصا " : أصبح " أفلاطونيا " .

لن يكون ثمة شجار ، من وجهة نظر العالم الثالث ، بين فلسفتى الرياضيات .
يبقى على الأكثر الخلاف فيما إذا كان أحد الموضوعات الرياضية من صنع الانسان
(كمثل المتوالية اللانهائية من الأعداد أو مُشتمَل فئات النظرية الشكلية للفئات) . أم أن
علينا أن نواجه هذا المجال كجزء من العالم الموضوعى . لكننا عرفنا منذ عام ١٩٦٣
على الأقل (بول كوهين) أن النظرية الشكلية للفئات هى أيضا من صنع الانسان .

ولقد عرفنا من زمان طويل أنه حتى الرياضيين غير معصومين من الخطأ ، وأننا نستطيع أن نفند نظرياتهم ، لكننا لا نستطيع دائما أن تثبتها .

حاولت أن أفسر العالم الثالث . وأصل الآن إلى الجزء الثالث والآخر من محاضرتي : عن صياغة الواقع .

٣- عن صياغة الواقع

(١)

إن التفاعل بين العالم الأول والثاني والثالث هو ما يمكن اعتباره صياغة الواقع : التفاعل الذي يتألف من آليات استرجاعية مركبة ، والذي بداخله نعمل ، مستخدمين طريقة التجربة والخطأ . نعى أننا نتدخل واعين في هذا الحلزون من الآليات الاسترجاعية . نحن - العقل البشرى ، أحلامنا ، أهدافنا - صنّاع العمل ، صنّاع المنتج ، ونحن نتشكل في نفس الوقت بما نصنع . إن هذا في الحقيقة هو العنصر الخلاق في البشرية : أننا في عملية الابداع نحور في نفس الوقت أنفسنا من خلال عملنا . صياغة الواقع إذن من صنعنا ، هي عملية لا يمكن فهمها دون محاولة فهم أوجهها الثلاثة ، تلك العوالم الثلاثة ، ودون محاولة فهم الطريقة التي بها تتفاعل هذه العوالم الثلاثة مع بعضها بعضا .

يتأثر هذا الحلزون من التفاعلات أو آليات الاسترجاع بتطويرنا نظريات وبأحلامنا . وكمثال ، هناك تشكيل ، أو خلق ، أو ابتكار طائر ليوناردو : أو ما نسميه الآن جميعا باسم الطائرة . من المهم أن نلاحظ أن الحلم بالطيران هو الذي قاد إلى الطيران ، وليس ، كما سيقترح ولا شك التفسير المادى للتاريخ لما ركس وإنجلز ، الحلم بأن يقود هذا إلى التكسب . حلم أوتو ليلينثال (وأنا أعرف شقيقه معرفة شخصية) ، والاخوان رايت ، وغيرهم ، بالطيران ، ثم انهم خاطروا بأرواحهم لتحقيق

الحلم . لم يكن الأمل فى الريح هو الدافع لهم ، وإنما كان الحلم بحرية جديدة - حلم توسيع موطننا الايكولوجى : لقد فقد أوتو ليلينتال حياته و هو يحاول البحث عن عالم أفضل .

يلعب العالم الثالث دوراً حاسماً فى صياغة الواقع ، وفى محاولة تحقيق حلم العالم الثانى فى الطيران . و العامل الحاسم هو الخطط و الرسومات ، الفروض ، المحاولات ، الحوادث و الاصلاحات ، باختصار منهج التجربة و ازالة الاخطاء من خلال النقد .

هذا هو لولب الآلية الاسترجاعية . من داخله يلعب العالم الثانى ، بعلمائه والمبتكرين أيضاً ، دوراً كبيراً . لكن الأكثر أهمية هى المشاكل الطارئة ، بل و العالم الثالث قبل كل شئ ، من خلال أثره الاسترجاعى الدائم على العالم الثانى ، يُصلح العالم الثالث أحلامنا على الدوام ، إلى أن نتمكن فى النهاية من تحقيقها .

أوضح لى المتشائمون أن أوتو ليلينتال - طيار الطائرات الشراعية الألمانى - قد حلم ، مثل ليوناردو ، بأسلوب من الطيران يشبه أسلوب الطائر . لو قُدر لهم أن يشاهدوا " الإيرباص " إذن لأصابهم الذعر !

و هذه الملاحظة صحيحة إلى المدى الذى فيه أبداً لا تتحقق أفكارنا بالطريقة التى تصورناها بالضبط . و رغم ذلك فإن الملاحظة خاطئة . إن الأمر لا يحتاج من كل من يريد اليوم أن يطير بنفس الطريقة التى أرادها ليوناردو و ليلينتال ، سوى أن يلتحق بنادٍ للطيران الشراعى . فإذا ما كان لديه ما يكفى من الشجاعة فلن يجد فى الأمر صعوبة كبيرة . ولاشك أن لدى الآخرين الذين يستخدمون الإيرباص أو بوينج ٧٤٧ ، أن لديهم أسبابهم لتفضيل هذه الطريقة فى الطيران رغم اختلافها الواضح عن الطائرة الشراعية ؛ لتفضيلها عن الطيران الشراعى أو السكة الحديد أو الباكسة أو السيارة . بل إن الطيران فى المقاعد الضيقة بالطائرات العملاقة قد خلق الكثير من الامكانيات الجديدة و الحريات الجديدة القيّمة للكثير من الناس .

(٢)

ليس من شك فى أن الطائرات العملاقة هى من نتائج أحلام ليوناردو و ليلينثال - نتائج ربما لم تكن متوقعة . فإذا استخدمنا لغتنا و معرفتنا العلمية و تكنولوجيايتنا ، ففى مقدورنا أن نتنبأ بالنتائج المستقبلية لأحلامنا ، ورغباتنا ، وابتكاراتنا ، بشكل أفضل من تتبؤ النباتات و الحيوانات ، لكن - مؤكداً - ليس بشكل أفضل كثيراً . من المهم أن ندرك القدر الضئيل الذى نعرفه عن هذه النتائج غير المتوقعة لأفعالنا . إن أفضل وسيلة متاحة لنا لا تزال ، هى التجربة و الخطأ : تجارب كثيراً ما تكون خطرة ، ثم أخطاء قد تكون أخطر ، خطرة أحياناً على البشرية .

و الاعتقاد فى يوتوبيا سياسية هو بالذات أمر خطر - ربما ارتبط هذا بحقيقة أن البحث عن عالم أفضل (مثل فحص بيتنا) هو (إن كنت على صواب) واحد من أقدم و أهم غرائز الحياة جميعاً . نحن على حق فى أن نؤمن بأن لنا ، و أننا نستطيع ، أن نسهم فى تحسين عالمنا . لكن ، لا يجب أن نتصور أننا نستطيع أن نتنبأ بنتائج خططنا و أفعالنا . لا يجب قبل كل شئ أن نضحى بأية حياة بشرية (إلا - ربما - بأرواحنا نحن ، فى أسوأ الظروف) . لا و ليس لنا الحق فى أن نحض الآخرين أو حتى نشجعهم على التضحية بأرواحهم ، ولا حتى من أجل فكرة ، من أجل نظرية اقتنعنا نحن بها تماماً (ربما دون مبرر معقول ، بسبب جهلنا) .

على أية حال ، إن بعضاً من بحثنا عن عالم أفضل يلزم أن يتضمن البحث عن عالم لا يدفع فيه الآخرون إلى التضحية بأرواحهم من أجل فكرة .

(٣)

ها قد وصلت إلى نهاية محاضرتى . أود أن أضيف ملاحظة واحدة أخيرة متفائلة ، ختمتُ بها أيضاً مساهمتى فى كتاب " الذات و المنع " الذى كتبته مع صديقى السيرچون إيكسلز .

حاولت أن أبين فيما سبق أن الانتخاب الدارويني وفكرتي الانتخاب الطبيعي والضغط الانتخابي ، ترتبط عمومًا بالصراع الضاري من أجل البقاء . وهذه ايدولوجيا لا يلزم أن تؤخذ مأخذ الجد - إلا جزئياً فقط .

لكن هذا كله قد تغير تماماً مع بزوغ الوعي البشري و بزوغ العقل و بزوغ النظريات المصاغة لغوياً . لذا أن نترك الأمر للمنافسة بين النظريات لنخلص من غير الصالح منها . في الأزمنة الغابرة كانوا يتخلصون من معتق النظرية . لكننا نستطيع الآن أن ندع النظرية تموت بدلاً منا . إن الوظيفة الرئيسية للعقل و للعالم الثالث من وجهة النظر البيولوجية - من وجهة نظر الانتخاب الطبيعي - هي أن تجعل من استخدام النقد الواعي أمراً ممكناً ، ومن ثم انتخاب النظريات دون قتل مؤيديها . ولقد أصبح هذا الاستخدام غير العنيف لمنهج النقد العقلي ، أصبح ممكناً بفضل التطوير البيولوجي ؛ بفضل ابتكارنا للغة و ماتلاه من ابتكار العالم الثالث . لاشك أن الانتخاب الطبيعي - بهذه الطريقة - سيتغلب على صفته القاسية نوعاً ، أو يتجاوزها : فمع بزوغ العالم الثالث أصبح من الممكن أن ننتخب أفضل النظريات ، أفضل التكيفات ، حتى دون عنف . نستطيع الآن أن نتخلص من النظريات الخاطئة بالنقد غير العنيف . لاشك أن النقد العنيف لا يزال يُستخدم حتى الآن ، وإنما نادراً : فالنقد نشاط يتسم دائماً ببعض العنف ، لا يزال ، حتى لو دارت المعركة على الورق . لكن لم يعد ثمة دواع بيولوجية للنقد العنيف ، وإنما دواع ضده .

و على هذا فإن النقد نصف العنيف السائد الآن قد يكون مرحلة انتقالية في تطوير العقل . وبزوغ العالم الثالث إنما يعنى أن التطور الثقافي غير العنيف ليس مجرد حلم يوتوبى . إنه نتيجة بيولوجية ، نتيجة متوقعة تماماً ، لبزوغ العالم الثالث من خلال الانتخاب الطبيعي .

إن صياغة بيئتنا الاجتماعية بهدف السلام و اللاعنف ليست مجرد حلم . هذا هدف ممكن ، بل هو هدف للبشرية ضرورى من وجهة النظر البيولوجية .

ملاحظات

* هناك بالطبع حقائق تعضد التفسير القديم ، مثل التغيرات الجائحة للموطن ، قل مثلا ، بسبب استخدام سم مثل الـ د . د . ت . أو البنسلين . فى مثل هذه الحالات التى لا علاقة لها باختيار الكائنات ، سنجد أن بزوغ طفرة بالصدفة قد يكون هو ما يحدد بقاء النوع . إن الوضع يشبه الحالة الشهيرة فى انجلترا المعروفة بأسم " القتامة الصناعية " ، نعى تطوير سلالات داكنة (من الفراشات) عن طريق التأقلم للتلوث الصناعى . وهذه الحالات اللافتة للنظر ، والمتكررة تجريبيا ، قد تفسر السبب فى شيوع تفسير الدارونية الذى وصفته بأنه " متشائم " .

(٢)

عن المعرفة و الجهل

سيدي رئيس الجامعة ، سيدي العميد ، سيداتي و سادتي . اسمحوا لي أولاً أن أشكر كلية العلوم الاقتصادية لجامعة يوهان فولفجانج جوته ، على هذا الشرف الجليل الذي خلّعه عليّ بمنحى الدكتوراه الفخرية . يمكنني الآن أن أردد مع يوهان فولفجانج جوته المونولوج العظيم الأول للدكتور فاوست :

يقولون إنني معلم ، و أنتنى فوق ذلك طبيب ...
لكنني فى التدريس لست المدرس الكُفء .

لكن ، لا بد لي حقا أن استميحكم عذراً لأتلو بضعة أبيات من بداية المونولوج ، وستجدون أن لها علاقة وثيقة بهذه المحاضرة :

لقد درست الفلسفة
ليال طويلة
درستها فى لهفة ، وفى جد
و درست الطب و القانون
أجهدتني دراستهما
و تأمرت جميعاً لتغلق عقلى .
ثم تحولت إلى اللاهوت
ابتغى الحقيقة ؛
لكن هذا الموضوع ، يارباه ! ، كان محض كُفْر .
وهأنذا أقف الآن

أحمق مضجراً ، محاضرة القيت يوم ٨ يونيو ١٩٧٩ فى القاعة الكبرى لجامعة فرانكفورت أم مين بمناسبة منحى الدكتوراه الفخرية .

لا أعرف أكثر
مما كنت أعرف .
يقولون إننى معلم
و أننى فوق ذلك طبيب
لكننى فى التدريس
لست المدرس الكفاء .
لكم ثقّت أن أعرف
القوى الكبرى التى تربط
هذا العالم سوياً .
أعرف الآن أننا عميان .
لأننى أدركت أن المعرفة الحقة
لا يمكن أن نبلغها .
قلوبى يكاد ينكسر :
إننى جد حزين .

لعلكم قد لاحظتم أن ما يقوله الدكتور فاوست له علاقة وثيقة بالموضوع : هو يقودنا إلى عين الموضوع الذى يشير إليه عنوان حديثى ، موضوع المعرفة و الجهل ، وأنا أنوى أن أعالج هذا الموضوع تاريخياً ، إن يكن ذلك باختصار شديد ، وأن أجعل بؤرة حديثى تعاليم سقراط ؛ وعلى هذا فسأبدأ بأبداع عمل فلسفى أعرفه : " **الدفاع** سقراط أمام قضاته " ، لأفلاطون .

(١)

تحتوى محاوره " **الدفاع** " لأفلاطون على خطاب مراقبة سقراط و على تقرير قصير عن إدانته ، وأنا أعتبر أن هذا الخطاب يتسم بالأصالة . فيه يصف سقراط مدى دهشته و انزعاجه عندما سمع أن راهب معبد دلفى أجاب رداً على السؤال الجسور " هل هناك من هو أحكم من سقراط ؟ " بقوله " ليس هناك من هو أحكم منه " يقول سقراط " عندما سمعت هذا سألت نفسى : ما الذى كان يعنيه أبوللو ؟ فأننا أعرف أنى لست حكيماً ، ولا أنا بالغ الحكمة ، بل ولست حتى قليلها " . ولما وجد سقراط أنه لا

يستطيع أن يفهم ما يعنيه الإله بنبوءة الراهب ، قرر أن يحاول تنفيذها . مضى إذن إلى شخص كان يُعتبر حكيماً ، أحد السياسيين بآثينا ، ليعرف منه . يصف سقراط النتيجة فيما يلي : " المؤكد أنني أحكم من هذا الرجل : صحيح أن آثينا لا يعرف شيئاً ذا نفع ، لكنه يفترض أنه يعرف شيئاً ، وهو لا يعرف شيئاً . صحيح أنني لا أعرف أنا الآخر شيئاً ذا نفع ، لكنني لا أدعي أنني أعرف أى شيء " . بعد أن تحدث سقراط مع السياسيين ، مضى إلى الشعراء . كانت النتيجة واحدة . ثم ذهب إلى الصناع . هؤلاء يعرفون للحق شيئاً لا يفهمه . لكنه وجد أيضاً أن ثمة انطباعاً لديهم بأنهم يعرفون أشياء أخرى كثيرة ، بل وأعظم الأشياء . ولقد أفسدت غطرستهم معرفتهم الأصلية . و على هذا فقد توصل سقراط في نهاية المطاف إلى التفسير التالي لنبوءة دلفي: الإله - بجلاء - لم يكن يرغب في أن يقول أى شيء عن سقراط . لقد استخدم هذا الاسم فقط ليقول " إن أحكم الرجال هو من يدرك مثل سقراط أنه ليس في الواقع حكيماً " .

(٢)

إن تبصر سقراط في جهلنا - " إنني أعرف أنني أكاد لا أعرف شيئاً ، وحتى هذا أكاد لا أعرفه " - هذا التبصر في رأيي ذو أهمية قصوى ، ولم يكن التعبير عنه أبداً في مثل وضوحه بمحاورة " دفاع سقراط " ، هذا التبصر السقراطي لم يؤخذ كثيراً مأخذ الجد ، لقد اعتُبر - تحت تأثير أرسطو - تهكمياً . بل إن أفلاطون نفسه قد رفض في نهاية الأمر (في جورجياس) تعاليم سقراط عن جهلنا ، ورفض معها الموقف العقلي السقراطي المميز : الدعوة إلى التواضع العقلي .

يصبح هذا واضحاً إذا قارناً النظرية السقراطية لرجل الدولة بالنظرية الأفلاطونية . من الواجب أن تكون لهذه النقطة بالذات أهمية خاصة بالنسبة لمن يُمنح الدكتوراه الفخرية.

يرى كل من سقراط و أفلاطون أن رجل الدولة يجب أن يكون حكيماً . لكن هذا يعنى شيئاً مختلفاً تماماً عند كل منهما . فهو يعنى عند سقراط ضرورة أن يكون رجل الدولة مدركاً جهله الأكيد ، ومن هنا يزكى سقراط التواضع العقلى . إن " اعرف نفسك " عنده تعنى " لتكن مدركاً ضالة ما تعرفه " .

و فى المقابلة يفسر أفلاطون الحاجة لأن يكون رجل الدولة حكيماً ، كمتطلب لحكم الحكماء ، لحكم المفكرين . إن من يمتلك الكفاءة كى يحكم هو الجدلى عالى الثقافة ، الفيلسوف العالم . هذا هو معنى الاصرار الأفلاطونى على ضرورة أن يصبح الفلاسفة ملوكاً ، و الملوك فلاسفة متمرسين . و لقد تأثر الفلاسفة بشدة بهذا الشرط - أما الملوك ، فلنا أن نفترض أن تأثرهم لم يكن على نفس الدرجة .

يصعب أن نجد تعارضاً أوسع من هذا بين تفسرين ، لضرورة أن يكون رجل الدولة حكيماً . إنه الفارق بين التواضع العقلى و الغطرسة العقلية ، وهو أيضاً الفارق بين اللامعصومية - إدراك أن المعرفة البشرية كلها ليست معصومة من الخطأ - و بين النزعة التعاليمية - نظرية إضفاء السلطة على المعرفة و العارف ، على العلم و العلماء ، على الحكمة و الحكيم ، على التعلم و المتعلم .

من هذا يتضح كيف يمكن أن يؤدى تعارض فى تقييم المعرفة البشرية - نعنى : تعارضاً إبستمولوجياً - إلى متطلبات و أهداف سياسية أخلاقية متباينة .

(٣)

أحب الآن أن أناقش اعتراضاً على اللامعصومية ، اعتراضاً قد يمكن - فى رأى - أن يُستخدم حجة فى صيف اللامعصومية .

ذاك هو الاعتراض بأن المعرفة ، على عكس الرأى أو الفرض ، هى فى جوهرها موضوع سلطة . ثم ان الاستعمال اللغوى الشائع يعضد نظرية الطبيعة السلطوية للمعرفة . فاستخدام التعبير " أنا أعرف " يكون صحيحاً ، نحويّاً فقط ، عند توفر الشروط الثلاثة التالية : أولاً صحة ما ادعى معرفته ، ثانياً يقينه ، وثالثاً وجود أسباب كافية لذلك . كثيراً ما نسمع مثل هذه التحليلات فى المناقشات الفلسفية ، ونقرأها فى

كتب الفلاسفة . وهذه التحليلات فى الحق تبين ما نعنيه بكلمة " معرفة " فى استخدامنا اليومى . إنها تحلل مفهوماً أود أن أطلق عليه اسم المفهوم الكلاسيكى للمعرفة : هذا المفهوم الكلاسيكى يتضمن صحة ما نعرفه و يقينه ؛ ويتضمن أن لدينا من الاسباب ما يكفى لنقول إنه صحيح .

إن هذا المفهوم الكلاسيكى للمعرفة هو بالضبط ما استخدمه سقراط عندما قال " إننى أعرف أننى أكاد لا أعرف شيئاً ، وحتى هذا أكاد لا أعرفه " . يستخدم جوته نفس هذا المفهوم الكلاسيكى للمعرفة عندما جعل فاوست يقول :
أَنْ أَشعر الآن ألا شىء يمكن أن يُعرف !
هذه فكرة تضطرم فى قلبى .

و من ثم فإن هذا المفهوم الكلاسيكى للمعرفة - مفهوم المعرفة فى لغتنا اليومية - هو المفهوم الذى تستخدمه اللامعصومية ، مذهب اللامعصومية ، لتؤكد على أننا دائماً (أو نكاد) مؤهلون للخطأ ، وأننا لذلك لا نعرف شيئاً ، أو لا نعرف إلا القليل جداً (بالمعنى الكلاسيكى للمعرفة) ، أو أننا ، كما يقول سقراط ، " لا نعرف شيئاً ذا نفع " .

فيم يا ترى كان يفكر سقراط عندما قال " إننا لا نعرف شيئاً ذا نفع ؟ " أو ، فى ترجمة حرفية أدق " إننا لا نعرف شيئاً جميلاً طيباً " ؟ سقراط هنا كان يفكر فى الأخلاقيات على وجه الخصوص . كان أبعد ما يكون عن أن يعلن بأن المعرفة الأخلاقية مستحيلة . على العكس ، حاول أن يجد لها أساساً . كانت طريقته فى هذا طريقة نقدية : نقد كل شىء بدا له ، و للآخرين ، أنه يقينى ، و لقد كان هذا المنهج هو الذى قاده إلى اللامعصومية ، و إلى إدراك أنه و الآخرون أبعد ما يكونون عن بلوغ المعرفة فى الأمور الأخلاقية . ورغم ذلك كان سقراط فيلسوفاً أخلاقياً مبتكراً . فعنه و عن معاصره ديموقريطس جاءت تلك القاعدة الخطيرة الصحيحة من قواعد الحياة : " أن تُظلم و تقاسى ، خير من أن تُظلم " .

(٤)

دعنا نرجع إلى " الدفاع ". عندما قال سقراط ألا شئ نافعاً يعرفه هو أو يعرفه الآخرون ، فربما كان يفكر أيضاً في فلاسفة الطبيعة ، في هؤلاء المفكرين الاغريق العظام الذين نسميهم الآن " قبل السقراطيين " ، مبتكرى ما نعرفه الآن باسم العلوم الطبيعية . ربما كان سقراط يفكر في أناكساجوراس بالذات ، فيلسوف الطبيعة الذى أورد ذكره فى " دفاعه " بعد قليل ؛ إن يكن بطريقة لا تتسم كثيراً بالاحترام ؛ ذلك أنه قال إن أعمال أناكساجوراس - التى وصفها بأنها " غير ناجحة " - لا تساوى عند بائعى الكتب فى أثينا أكثر من دراهمة واحدة . كما أن ثمة عملاً آخر لأفلاطون (هو : فيدو) يلمح إلى أن سقراط قد أحبطته كثيراً فلسفة أناكساجوراس الطبيعية ، بل وفلسفة الطبيعة على وجه العموم . ومن ثم فلدينا من الأسباب ما يجعلنا نفترض أن سقراط عندما قال " إننى أعرف أننى أكاد لا أعرف شيئاً - وحتى هذا أكاد لا أعرفه " ، إنما كان يفكر فى الكثير مما قابله من مشاكل خطيرة لم تحل ؛ من المشاكل الأخلاقية و السياسية إلى مشاكل فلسفة الطبيعة .

لا ريب أنه لم يكن ثمة الكثير ما بين سقراط وبين فاوست جوته . لكن لنا أن نفترض أن التبصر " بأننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً " كان يضطرم أيضاً فى قلب سقراط ؛ أنه مثل فاوست كان يعانى أشد المعاناة من الرغبة غير المحققة لكل عالم حقيقى :

أن يعرف أى قوى قد تكون
تلك التى تحفظ وحدة هذا العالم .

لكن العلوم الطبيعية الحديثة قد قربتنا رغم ذلك من هذا الهدف غير المحقق . وعلى هذا فلا بد أن نسأل عما إذا كانت العلوم الطبيعية الحديثة قد بينت أن الموقف العقلى للجهل السقراطى قد تم تجاوزه .

(٥)

الواقع أن نظرية الجاذبية لنيوتن قد خلقت وضعا جديدا تماما . من الممكن أن تعتبر هذه النظرية تحقيقا - تم بعد أكثر من ألفى عام - لبرنامج البحث الأصلي للفلاسفة الطبيعيين قبل السقراطيين . وربما فكّر نيوتن نفسه في نظريته في هذا الضوء عندما وضع عنوان كتابه " *الأسس الرياضية للفلسفة الطبيعية* " . لقد كان تحقيقا تجاوز أبحام العالم القديم .

كانت خطوة إلى الأمام غير مسبقة . ليس ثمة وجه للمقارنة بين نظرية ديكارت ونظرية نيوتن ، تلك التي حلت بالتدريج محل سابقتها . لم تكن نظرية ديكارت تقدم أكثر من تفسير وصفي مبهم للغاية للحركات الكوكبية ، ورغم ذلك فقد كانت أيضا تُعارض حقائق موطدة حتى في تلك الأيام . من بين الأخطاء الكبرى التي كانت هذه النظرية تقدمها : أن الكواكب الأبعد عن الشمس هي الأسرع حركة . ومن ثم فالنظرية لم تكن فقط تعارض الملاحظات ، وإنما كانت تعارض أيضا القانون الثالث لكبلر .

أما نظرية نيوتن ، فلم تكن فقط تفسر قوانين كبلر ، وإنما كانت تصححها أيضا ، لأنها تعطي التنبؤات الكمية الصحيحة للانحرافات البسيطة من هذه القوانين .

(٦)

خلقت نظرية نيوتن إذن وضعا عقليا جديدا . كانت نصرا عقليا لا يبارى ، وثقت تنبؤات نظرية نيوتن بدقة لا تصدق . اكتشفت في مدار كوكب يورانس انحرافات طفيفة عن المدار الذي يتنبأ به نيوتن ، ولقد كانت هذه الانحرافات هي ما استخدمه آدامز وليفرية - بمساعدة نظرية نيوتن (وكثير من الحظ) - في حساب موقع كوكب جديد غير معروف ، ليقوم جالّه بعدهما باكتشافه . لم تفسر نظرية نيوتن حركة الأجرام السماوية فقط ، وإنما فسرت أيضا الميكانيكا الأرضية : حركة الأجسام على سطح الأرض .

يبدو أن هذه فى الحق معرفة : صحيحة ، يقينية ، ومبررة بما يكفى . المؤكد أن
لن يكتنفها أى شك .

تطلب الأمر زمناً طويلاً قبل أن يدرك الناس جدة الوضع العقلى . ما حدث لم
يدركه إلا القليلون . عرف دافيد هيوم ، أحد كبار الفلاسفة ، أن ثمة خطوة واسعة إلى
الأمام قد اتُّخذت ، لكنه لم يعرف بالضبط حقا حجم هذا التقدم فى المعرفة البشرية
وجوهريته . وأخشى أن أقول إن الكثيرين فى أيامنا هذه لم يفهموا هذا تماماً .

(٧)

كان عمانويل كانط هو أول مفكر فهم جدة الوضع العقلى فهما كاملاً . فبعد أن
حوّله هيوم إلى الارتياح ، اكتشف الطبيعة المتناقضة - التى تكاد تكون لا منطقية
- لهذه المعرفة الجديدة . سأل نفسه كيف يمكن أن يصبح شىء مثل العلم النيوتونى
ممكناً على الإطلاق .

أصبح هذا السؤال ، وإجابة كانط ، هما القضية المحورية لكتابه " نقد العقل
الخالص " . فى هذا الكتاب أثار كانط السؤالين :

كيف تكون الرياضة البحتة ممكنة ؟

و كيف يكون علم الطبيعة البحت ممكناً ؟

و كتب يقول " ولما كان هذان العلمان موجودين بالفعل ، فمن الملائم أن نسأل كيف
يكونان ممكنين ؛ أما ضرورة أن يكونا ممكنين فتثبتها واقعة أنهما موجودان " .

كانت الدهشة التى اعترت كانط جلية ، الدهشة الحقيقية من وجود نظرية نيوتن،
التي وصفها بأنها " علم الطبيعة البحت " .

و على خلاف غيره ممن كان له رأى فى الموضوع ، رأى كانط أن نظرية نيوتن
لم تكن ثمرة المنهج التجريبي أو الاستقرائي ، وإنما كانت إبداعاً للفكر البشرى ، للعقل
البشرى .

كانت إجابة كانط على السؤال : " كيف يكون علم الطبيعة البحت ممكناً ؟ " كالتى :

إن عقلنا لا يسنُّ قوانينه (قوانين الطبيعة) من الطبيعة ، وإنما هو يفرض قوانينه على الطبيعة .

بمعنى آخر ، إن قوانين نيوتن لا تُقرأ من الطبيعة ، وإنما هى من فعل نيوتن ، إنها من منتجات عقله ، من ابتكاره : إن عقل الإنسان يبتكر قوانين الطبيعة .

وصف كانط نفسه هذا الوضع الابستمولوجى ، الجديد تماماً ، بأنه ثورة كوبرنيقية فى نظرية المعرفة ، فعلم نيوتن ، من وجهة نظر كانط ، هو معرفة بالمعنى الكلاسيكى : صحيحة ، يقينية ، لها مبرراتها الكافية . وفضلاً عن ذلك فإن مثل هذه المعرفة ممكنة لأن التجربة البشرية ذاتها هى نتيجة ما يقوم به الجهاز المعرفى - لاسيما العقل منه - من معالجة نشطة وتأويل للمعلومات الحسية .

و النظرية الكانطية للمعرفة مهمة ، وهى صحيحة فى معظمها . لكن كانط كان مخطئاً فى اعتقاده بأن نظريته تجيب على السؤال : كيف تكون المعرفة ممكنة - نعى المعرفة بالمعنى الكلاسيكى .

لا يزال المعنى الكلاسيكى للعلم كمعرفة صحيحة يقينية مُبررة بما يكفى ، لا يزال مزدهراً . غير أن نظرية أينشتاين قد تجاوزته منذ ستين عاماً مضت - نظرية النسبية لأينشتاين .

و كانت نتيجة هذه الثورة هو أن أوضحت نظرية أينشتاين - صحيحة كانت أو خاطئة - أن المعرفة بالمعنى الكلاسيكى ، المعرفة الحصينة ، اليقينية ، معرفة مستحيلة ، كان كانط على حق : إن نظرياتنا هى ابتكارات حرة لعقلنا نحاول أن نفرضها على الطبيعة . لكن نادراً ما ننجح فى تخمين الحقيقة ؛ و أبدأً لن نتيقن من نجاحنا . علينا إذن أن نقنع بالمعرفة الحدسية .

(٨)

هنا يلزم أن أذكر بعض التعليقات القصيرة عن الارتباطات المنطقية بين نظريتي الجاذبية لنيوتن و آينشتين .

تتعارض نظرية نيوتن منطقياً مع نظرية آينشتاين : هناك نتائج محددة للنظريتين متضاربة تحت خلفية معرفية معينة ، وعلى هذا فمن المستحيل أن تكون كلتا النظريتين صحيحتين .

لكن النظريتين ترتبطان من خلال /التقريب . إن التناقضات بين نتائجهما التجريبية هي من الصغر حتى أن ما يؤيد و يدعم نظرية نيوتن من الشواهد الملحوظة التي لا تحصى ، يؤيد أيضاً في نفس الوقت و يدعم نظرية آينشتين .

كان ثمة تعضيد تجريبي رائع يدعم نظرية نيوتن ، كما ذكرتُ قبلاً ، تعضيد لنا حقاً أن نقول إنه تعضيد أمثل . لكن اكتشاف ، أو ابتكار ، نظرية آينشتاين قد جعل من المستحيل أن نأخذ هذه التعضيدات الرائعة كمبرراتٍ حتى لكي نعتبر واحدة فقط من النظريتين صحيحة و يقينية . فبالمرات ذاتها يمكننا أن ندعم أيضاً قبول النظرية الأخرى على أنها صحيحة و يقينية . ورغم ذلك فمن المستحيل منطقياً أن تكون نظريتان متعارضتان كلتاهما صحيحة .

و من ثم نعلم أنه من المستحيل أن نفسر حتى أفضل النظريات العلمية تعضيداً على أنها معرفة بالمعنى الكلاسيكي . فحتى أفضل النظريات العلمية اختباراً و تعضيداً ليست سوى حدس ، فروض ناجحة ، وستظل إلى الأبد حدساً أو فروضاً .

(٩)

المعرفة هي البحث عن الحقيقة . ومن الجائز جداً أن يكون الكثير من نظرياتنا صحيحاً حقاً . لكن ، حتى لو كانت النظريات صحيحة ، فإننا أبداً لن نعرف ذلك بيقين .

و لقد أدرك هذا بالفعل زينوفانيس شاعر الملاحم الذي كتب ، قبل سقراط بمائة عام تقريبا و قبل مولد المسيح بخمسمائة عام ، يقول :

أما بالنسبة للحقيقة اليقينية ، فلم يعرفها أحد
و لن يعرفها أحد ؛ لا عن الآلهة ،
ولا عن كل ما أتحدث عنه من أشياء .
و حتى لو حدث بالصدفة أن نطق
بالحقيقة الكاملة ، فلن يعرفها هو نفسه ؛
فكل شيء ليس إلا نسيجاً محبوباً من التخمينات .

و مع ذلك فقد علم زينوفارنيس - حتى في تلك الأيام - أن التقدم في البحث عن الحقيقة أمر ممكن ، إذ كتب يقول :

إن الآلهة لم تكشف لنا ، منذ البداية ،
عن كل شيء ؛ لكننا مع مرور الزمان
ومن خلال بحثنا سنتعلم ، ونعرف الأشياء بشكل أفضل .

ربما أمكنتني أن أضع هذه المقتطفات من زينوفانيس في الدعويين التاليتين :

(١) ليس ثمة معيار للحقيقة ؛ و حتى لو توصلنا إلى الحقيقة ، فأبداً لن نتيقن منها .

(٢) ثمة معيار عقلي للتقدم في البحث عن الحقيقة ، ومن ثم هناك معيار للتقدم العلمي .

وأنا أعتقد أن كلتا الدعويين صحيحتان .

لكن ، ما هو المعيار العقلي للتقدم العلمي في البحث عن الحقيقة ، للتقدم في فروضنا ، في حدسنا ؟ متى يكون أحد الفروض العلمية أفضل من الآخر ؟

و الإجابة هي : العلم نشاط نقدي . إننا نفحص فروضنا بطريقة نقدية . نحن ننقدها كي نجد الأخطاء ، على أمل أن نتخلص من الأخطاء ، وبذا نقترّب من الحقيقة .

و نحن نعتبر أن فرضاً ما ، فرضاً جديداً مثلاً ، أفضل من آخر إذا ما حقق المتطلبات الثلاثة التالية . أولاً ، يجب أن يفسر الفرض الجديد كل ما أمكن للفرض

القديم أن يفسره . هذه هي أول وأهم نقطة . وثانياً ، لابد أن يلغى الفرض الجديد على الأقل بعض أخطاء الفرض القديم . نعى أنه يلزم أن يثبت الفرض الجديد ، حيثما أمكن ، أمام بعض الاختبارات النقدية التي لم يستطع القديم أن يثبت أمامها . وثالثاً ، يلزم أن يفسر ، حيثما أمكن ، أشياء لم يكن الفرض القديم يفسرها أو يتنبأ بها .

هذا إذن هو معيار التقدم العلمى . إنه يُستخدم بشكل واسع - عادة دون وعى - لاسيما فى العلوم الطبيعية . لا يؤخذ الفرض الجديد مأخذ الجد إلا إذا : فسر على الأقل كل ما يفسره الفرض السابق عليه بنجاح ، و أضاف إلى ذلك وعداً إما بتجنب أخطاء معينة بالفرض القديم أن بتقديم تنبؤات جديدة - تنبؤات نستطيع ، حيثما أمكن ، اختبارها .

(١٠)

ومعيار التقدم هذا يمكن اعتباره أيضاً معياراً للاقتراب من الحقيقة . ذلك أنه إذا ما حقق الفرض معيار التقدم فثبت أمام اختباراتنا النقدية ، على الأقل كسابقه ، فإننا لن نعتبر هذا مجرد صدفة . فإذا ما ثبت أمام الاختبارات النقدية بصورة أفضل ، فإننا نفترض أنه قد اقترب من الحقيقة ، أكثر من سابقه .

الحقيقة إذن هي هدف العلم : العلم هو البحث عن الحقيقة . فإذا لم نستطع (كما يرى زينوفانيس) أن نعرف ما إذا كنا قد بلغنا هذا الهدف ، فإن لدينا على الأقل ، من الأسباب القوية ما نفترض معه بأننا قد اقتربنا من الحقيقة أكثر ، أو - كما يقول أينشتين - بأننا على الطريق الصحيح .

(١١)

أود أن أختتم محاضرتى باستخلاص بعض النتائج مما قلت .

إن المذهب السقراطى للجهل مذهب ، فى رأى ، غاية فى الأهمية . لقد رأينا أن كانط قد فسر العلم الطبيعى النيوتونى بلغة المفهوم الكلاسيكى للمعرفة . لم يعد هذا

التفسير مقبولا منذ أينشتين . لم تعد حتى أفضل المعارف المكتسبة في العلوم الطبيعية تشكل معرفة بالمعنى الكلاسيكي ، نعى أنها ليست ما نسميه " المعرفة " في اللغة العادية . وهذا يؤدي إلى ثورة حقيقية في مفهوم المعرفة . إن المعرفة في العلوم الطبيعية معرفة حدسية . إنها تخمين جرىء . سقراط إذن كان على حق ، على الرغم من التقييم العاطفى الذى قدمه كانط لانجازات نيوتن الهائلة . لكن المعرفة هي تخمين يهذه النقد العقلى .

و هذا قد حوّل الكفاح ضد التفكير الدوجماطى إلى واجب . ولقد جعل أيضا من التواضع الذهنى واجبا . وقبل كل شيء ، لقد جعل من صقل لغة بسيطة متواضعة واجبا : واجبا على كل مفكر .

كان كل كبار العلماء الطبيعيين متواضعين ذهنيا . كان نيوتن يتحدث عنهم جميعا عندما قال : " أنا لا أعرف كيف أبدو للعالم ، لكننى أبدو لنفسى كما لو كنت طفلا يلهو على شاطئ البحر ، يطرب بين الحين و الآخر إذ يجد حصاة أنعم أو صدفه أجمل ، بينما يمتد أمامى محيط الحقيقة المجهول الهائل ! " . اعتبر أينشتين نظريته للنسبية العامة شيئا مثيرا يُنسى بعد حين .

ثم ان كبار العلماء جميعا قد أدركوا أن أى حل لمشكلة علمية يثير مشاكل كثيرة جديدة تحتاج إلى حل . وكلما ازداد ما نكتشفه عن العالم ، أصبحت معرفتنا بالمشاكل التى لم تُحل بعد ، معرفتنا السقراطية بجهلنا ، أصبحت أكثر تعمدا و تفصيلا و دقة . إن البحث العلمى هو أفضل ما لدينا من مناهج للحصول على المعلومات عن أنفسنا وعن جهلنا . إنه يقودنا إلى التبصر الهام ، القائل إننا قد نختلف كثيرا بالنسبة للتفاصيل الطفيفة فيما قد نعرف ، لكننا جميعا متساوون فى جهلنا المطلق .

على ذلك تصبح تهمة النزعة التعاليمية - نقصد الاعتقاد الدوجماتى فى سلطة منهج العلوم الطبيعية ونتائجها - تصبح غير مناسبة على الاطلاق إذا نحن وجهناها إلى المنهج النقدي للعلوم الطبيعية أو وجهناها ضد كبار العلماء الطبيعيين ، لاسيما منذ إصلاح مفهوم المعرفة الذى ندين به لرجال مثل سقراط ، نيقولاس ده كوزا ، إراسموس ، فولتير ، ليسينج ، جوته ، و آينشتين . كان جوته - مثل كل كبار العلماء - معارضا للنزعة التعاليمية ، للاعتقاد فى السلطة ، ولقد حارب ضدها فى سياق نقده لكتاب نيوتن " علم البصريات " . ربما كانت حججه ضد نيوتن باطلة ، لكن كل كبار العلماء الطبيعيين يرتكبون الأخطاء أحيانا . و المؤكد أن الهجوم العنيف الذى شنّه جوته ضد الاعتقاد الدوجماتى لنيوتن فى السلطة ، كان هجوماً ملائماً . بل لقد أفضى حتى إلى الظن بأن تهمة التعاليمية - تهمة الدوجماتية ، الاعتقاد فى السلطة وفى الجرأة المتغترسة للمعرفة - هى تهمة تنطبق على مناصرى سوسيولوجيات المعرفة و العلم أكثر مما تنطبق على ضحاياهم من كبار علماء الطبيعة . و الحقيقة أن الكثيرين ممن يعتبرون أنفسهم نقادا للتعاليمية هم فى واقع الأمر دوجماتيون ، معارضون إيديولوجيون و تسلطيون للعلوم الطبيعية ، التى لا يفهمون عنها للأسف إلا القليل جدا .

فهم أولاً وقبل كل شئ لا يعرفون أن للعلوم الطبيعية هدفاً و معياراً لا إيديولوجياً للتقدم : للتقدم نحو الحقيقة . إن هذا المعيار البسيط العقلى هو الذى سيطر على تطوير العلوم الطبيعية منذ كوبرنيك و جاليليو و كبلر و نيوتن ، منذ باستير و كلود برنار . وهذا المعيار ليس دائماً قابلاً للتطبيق . لكن العلماء الطبيعيين (إلا عندما يقعون ضحايا للبدع الدارجة ، كما حدث حتى لبعض كبار الفيزيائيين) يستخدمونه عادة بثقة و بدقة ، بالرغم من أنهم نادراً ما يدركون ذلك تماماً . أما فى العلوم الاجتماعية ، فإن التأكيد على هذا المعيار العقلى يكون أقل كثيراً . لذا تنامت الايديولوجيات الدارجة و سلطة الكلمات الكبيرة ، ومعها معارضة التعقل و العلوم الطبيعية .

كان جوته نفسه على علم بهذه الايديولوجيا المضادة للعلم ، ولقد شجبها . إن
الشيطان نفسه ينتظر أن نعتنقها . إن الكلمات التي كتبها جوته ليلقيها الشيطان
واضحة لا غموض فيها

هل تزدري العقل و العلم
أسمى قوى الذهن ؟
الجحيم يود لو استعبد آخرين مثلك .
أنت ما كسبت من عملي

أرجو يا سيداتي و يا سادتي ألا تشجبوني إذا أنا تركت الكلمة الاخيرة هذه
المرة للشيطان نفسه !

(٣)

عما يُسمّى مصادر المعرفة

أشكر لكم هذا الشرف العظيم الذى اسبغتموه على بمنحى دكتوراه الفلسفة لكلية الآداب بجامعةكم ، شكرى الجزيل على هذا الشرف الذى أقبله بسعادة غامرة ، كانت مهمة صعبة تلك التى كان على أن أنجزها فى المهلة القصيرة التى أتاحت لى ، أقصد مهمة إلقاء محاضرة قصيرة . لكن ، قبل أن أبدأ هذه المحاضرة أحب أن أحكى لكم قصة حقيقية حدثت أيام كنت فى نيوزيلنده .

فى كريست تشيرش بنيوزيلنده صادقت الفيزيائى البروفسور كولريدج فار ، وكان عمره عندما وصلت هناك يقارب عمرى الآن . كان رجلا ظريفا فكها ، وكان زميلا بالجمعية الملكية بلندن ، كان البروفسور فار يعشق الخدمة العامة ، واعتاد أن يلقي محاضرات فى العلم المبسط على الجمهور فى أماكن متباينة حقا ، من بينها السجون . ذات مرة بدأ محاضراته فى أحد السجون بهذه الكلمات : " سألقى اليوم نفس المحاضرة بالضبط التى ألقيتها هنا منذ ست سنوات ، وعلى هذا ، فإذا كان بينكم من سمعها من قبل فأنى أقول له : ذنبك على جنبك ! " . ما أن تفوه بهذه الكلمات المثيرة حتى انطفأ الضوء فى القاعة . قال لى فيما بعد أن القلق قد اعتراه حتى عاد الضوء ! .

محاضرة ألقىت يوم ٢٧ يوليو سنة ١٩٧٩ فى جامعة سالزبورج عندما منح المؤلف درجة

الدكتوراه الفخرية .

تذكرتُ هذه الواقعة عندما أخبرني بروفيسور فاينجارتتر يوم السبت الماضي - أعني في آخر لحظة - أنهم يتوقعون أن ألقى محاضرة هنا اليوم ، ليضيف أنني أستطيع بالطبع أن أكرر إحدى محاضراتي القديمة . طبعاً أن يعود البروفيسور فار إلى ذاكرتي ، لكن الواضح أنني لا أستطيع هنا أن أقول " إذا كان بينكم من سمع محاضرتي ، فإنني أقول له : ذنبك على جنبك " . إنني إذن في موقف أصعب من موقف البروفيسور فار ، فلم يكن أمامي مع قصر الوقت و بعد بضع محاولات فاشلة ، سوى أن أنقح عملاً قديماً * ، و أن أكتب مقدمة جديدة ، ثم ، قبل كل شيء ، أن أقصره إلى الثمن . اعتذر إذن ، خصوصاً أن محاضرتي لا تزال طويلة جداً . لكنني أمل ألا يكشف محاضرتي من الحاضرين الأجلاء أكثر من شخص أو شخصين . و موضوع محاضرتي هو " عما يسمى مصادر المعرفة البشرية " .

كان هناك ما يشبه نظرية للمعرفة منذ ما يقرب من ٢٥٠٠ عام . كانت القضية الأساسية لنظرية المعرفة التي شغلت الفلاسفة ، من الاغريق وحتى أعضاء حلقة فيينا ، هي " قضية مصادر معرفتنا " .

سنجد حتى في الأعمال الأخيرة لرودولف كارناب - أحد قادة حلقة فيينا - شيئاً كهذا : إذا وضعت تقريراً ، فعليك أيضاً أن تبرره . وهذا يعني ضرورة أن تتمكن من إجابة الأسئلة التالية :

كيف عرفت هذا ؟ ما هو مصدر تقريرك ؟ ما هي الملاحظات التي تشكل أساس تقريرك ؟

و أنا أرى أن هذه السلسلة من الأسئلة غير مرضية ، وأرجو أن أحاول في هذه المحاضرة أن أبين بعض الأسباب التي جعلتني أجد أن هذه السلسلة غير مرضية .

إن السبب الرئيسي عندي هو أن هذه الأسئلة تفترض مقدماً موقفاً تحكيمياً لمشكلة المعرفة البشرية . هي تفترض مقدماً أن تقاريرنا تصبح موثوقاً بها إذا ، و فقط إذا ، استطعنا أن نحتكم إلى سلطة مصادر المعرفة ، و بالذات إلى الملاحظات .

* كان هذا هو مقدمة كتابي " افتراضات حدسية وتفنيدات " .

و أنا أرى - فى المقابلة - ألا وجود لمثل هذه السلطة ، وأن ثمة مساحة شك تلتصق بكل التقارير ، حتى بكل التقارير المرتكزة على *الملاحظة* ، بل وحتى ، فى الحق ، بكل التقارير *الصحيحة* .

لهذا السبب سأقترح هنا أن الواجب أن نستبدل بالسؤال القديم عن مصادر معرفتنا سؤالاً مختلفاً تماماً . ثمة تشابه بين السؤال التقليدى لنظرية المعرفة وبين السؤال التقليدى للنظرية السياسية . وهذا التشابه قد يساعدنا فى اكتشاف سؤال جديد أكثر ملاءمة لنظرية المعرفة .

أعنى أن السؤال التقليدى الجوهرى عن المصادر التحكيمية للمعرفة يناظر عند أفلاطون السؤال التقليدى الجوهرى للنظرية السياسية . وأنا أشير هنا إلى السؤال "من يجب أن يحكم ؟" .

يتطلب هذا السؤال إجابة تحكيمية . كانت الاجابتان التقليديتان هما : "الأفضل" أو "الأحكم" ، لكن ، هناك داخل الصياغة التحكيمية للسؤال تكمن إجابات أخرى واضحة الليبرالية مثل : "الشعب" أو "الأغلبية" . وهذا يقودنا أيضا ، على الذكر ، إلى بدائل مثل : "من يحكمنا : الرأسماليون أم العمال ؟" . (وهذا السؤال يشبه السؤال الإبستمولوجى : "ما هو المصدر الأول للمعرفة : العقل أم الحواس ؟") .

إن الخطأ فى وضع السؤال "من يجب أن يحكم ؟" خطأ واضح ، كما أن الاجابات التى يثيرها إجابات تحكيمية (و متناقضة أيضا) .

إننى اقترح أن نستبدل بهذا السؤال سؤالاً مختلفاً تماماً و أكثر تواضعا مثل : "كيف يمكن أن ننظم مؤسساتنا السياسية بحيث لا يستطيع الحكام غير الأكفاء (الذين يجب بالطبع أن نحاول تجنبهم - و مع ذلك فقد يفوزون بالحكم) أن يسببوا إلا أقل قدر من الضرر ؟" .

إننى اعتقد أنه ما لم نغير السؤال بهذه الطريقة فلن نستطيع أبداً أن نأمل فى التقدم نحو نظرية معقولة للدولة و مؤسساتها .

إن الأساس النظري الأوحـد للديموقراطية يكمن ، فى رأى ، فى إجابة هذا السؤال الأكثر تواضعاً ، والاجابة هى : تُصمَّم المؤسسات الديموقراطية بحيث تمكنا من التخلص من الحاكم الرديء أو غير الكفء أو المستبد ، دون إراقة دماء . (و على الذكر : إن بقاء مصطلح " الديموقراطية " - وهذه كلمة اغريقية تعنى " حكم الشعب " - حتى الآن إنما يعنى أن الأفلاطونية وكذا السؤال " من يجب أن يحكم ؟ " لا يزالان للأسف مؤثرين ، بالرغم من أن الديموقراطية عملياً - و لحسن الحظ - قد حاولت دائماً أن تعالج أهم القضايا فى السياسة : تجنب الاستبداد) .

بنفس الطريقة ، يمكن أن نستبدل بالسؤال عن مصادر معرفتنا سؤالاً آخر . كان السؤال التقليدى ولا يزال هو : " ما هى أفضل مصادر معرفتنا - المصادر التى يمكن أن نعول عليها ، التى لا تقودنا إلى الخطأ ، و التى يمكن أن نرجع إليها ، عند الشك ، كملجأ أخير للاستئناف ؟ " .

اقترح أن نفترض ألا وجود لمصادر معرفة كهذه مثالية معصومة من الخطأ - تماماً مثل الحاكم المثالى المعصوم من الخطأ - و أن كل " مصادر " معرفتنا قد تقودنا أحياناً إلى الخطأ ، و أقترح أن نستبدل بالسؤال عن مصادر معرفتنا سؤالاً مختلفاً تماماً هو : " هل ثمة طريقة لكشف الخطأ وإزالته ؟ " .

إن السؤال عن مصادر معرفتنا ، مثل الكثير جداً من الأسئلة التحكمية ، هو سؤال عن الأصل . إنه يسأل عن أصل معرفتنا ، اعتقاداً بأن المعرفة قد تجيز نفسها بشجرة نسبها . إن الفكرة الميتافيزيقية (وهى دائماً غير مقصودة) من وراء هذا السؤال هى فكرة معرفة بحته عنصرية ، معرفة نقية ، معرفة مأخوذة عن أرفع سلطة ، من الله إن أمكن ، و هى لذلك تتضمن سلطة نبالة مستقلة . أما سؤالى المحور " كيف نأمل أن نكشف الخطأ ؟ " فيأتى عن اقتناع بالأ وجود لمثل هذه المصادر الصافية النقية اليقينية ، لا يجب أن نخلط بين الأسئلة عن الأصل و عن النقاء و بين الأسئلة عن الصحة و عن الحقيقة . وهذا رأى قديم يعود إلى زينوفانيس . أدرك زينوفانيس منذ

نحو ٥٠٠ عام قبل الميلاد أن ما نسميه معرفة ليس إلا تخمينات و آراء - يمكن أن نرى ذلك فى أشعاره :

لم تكشف الآلهة لنا منذ البداية
عن كل شىء ، لكن بمرور الزمن
و من خلال البحث نتعلم و نعرف الأشياء بشكل أفضل ،
أما بالنسبة للحقيقة اليقينية ، فلا أحد يعرفها ،
ولن يعرفها أحد ، لا عن الآلهة ،
ولا عن كل ما أتحدث عنه من أشياء
و حتى لو حدث بالصدفة أن نطق
بالحقيقة الكاملة ، فلن يعرفها هو نفسه :
فكل شىء ليس إلا نسيجاً محبوكاً من التخمينات .

غير أن السؤال التقليدى للمصادر التحكيمية لمعرفتنا لا يزال يطرح حتى اليوم -
بل و كثيراً ما يطرحه حتى الوضعيون المقتنعون بأنهم متمردون ضد كل سلطة .
يبدولى أن الإجابة الصحيحة لسؤالى " كيف نأمل أن نكتشف الخطأ
ونزيله ؟ " هى : بنقد نظريات الآخرين و افتراضاتهم الحدسية - ثم نقد نظرياتنا
ومحاولاتنا النظرية لحل المشكلات ، إذا استطعنا تدريب أنفسنا على ذلك ، (وعلى
الذكر، إن مثل هذا النقد لنظرياتنا نحن هو أمر مرغوب تماماً - إن لم يكن أمراً لازماً -
ذلك أننا إذا لم ننقد أنفسنا ، فسيكون هناك من يقوم بالمهمة نيابة عنا) .

هذه الاجابة تلخص وضعاً يمكن وصفه بأنه " عقلانية نقدية " ، وهذه رؤية
وموقف و تقليد ندين بها للاغريق . وهى تختلف جذرياً عن " عقلانية " و " تعقلية "
ديكارت و مدرسته ، بل و حتى عن ابستمولوجية كانط . أما فى مجال الأخلاقيات
والمعرفة الأخلاقية فإن " مبدأ استقلال الذات " لكانط قريب جداً من هذا الوضع .
يعبر هذا المبدأ عن إدراكه أننا لا يجب أبداً أن نقبل سيطرة أية سلطة كأساس
لأخلاقياتنا ، مهما عظمت هذه السلطة . ذلك أننا عندما نواجه أمراً من السلطة ،
فسيظل من واجبنا دائماً أن نقرر - نقدياً - ما إذا كان الامتثال له مسموحاً من
الناحية الأخلاقية . قد تكون للسلطة القدرة على فرض أوامرها ، وقد لا تكون لدينا

القوة على المقاومة . فإذا ما كان في مقدورنا جسدياً أن نختار سلوكنا ، فليس لنا أن نتهرب من المسؤولية . ذلك أن القرار النقدي يظل في أيدينا : إنا نستطيع أن نطيع الأمر أو نعصاه ؛ أن نقبل السلطة أو نرفضها .

و لقد طبق كانط هذه الفكرة بخساسة في مجال الدين : ففي رأيه أن مسؤولية تقرير قبول تعاليم دين ما على أنها طيبة أو رفضها على أنها رديئة ، إنما هي أمر متروك لنا .

وبالنظر إلى هذا التقرير الجسور ، يبدو من الغريب ألا يتبنى كانط في كتابه **فلسفة العلم** نفس موقف العقلانية النقدية ، موقف البحث النقدي عن الخطأ . إنني متأكد أن شيئاً واحداً فقط قد منع كانط من اتخاذ هذه الخطوة : قبوله سلطة نيوتن في مجال علم الكونيات . اعتمد في هذا القبول على حقيقة أن نظرية نيوتن قد اجتازت أقسى الاختبارات بنجاح لا يصدق .

فإذا كان تفسيرى لكانط صحيحاً ، فلنا أن نعتبر أن العقلانية النقدية – والتجريبية النقدية ، التي أويدها أيضاً – هي محاولة لدفع فلسفة كانط النقدية إلى الأمام . لم يصبح هذا ممكناً إلا على يدى أينشتين الذي عرفنا أن نظرية نيوتن قد تكون على خطأ ، بالرغم من نجاحها الساحق .

و على هذا فإن إجابتي على السؤال التقليدي للإبستمولوجيا " كيف تعرف هذا ؟ ما هو مصدر أو أساس تقريرك ؟ ما هي الملاحظات التي بنيته عليها ؟ " هي : "إنني بالطبع لا أقول إنني أعرف شيئاً : لم يكن تقريرى يعنى أكثر من مجرد حدس ، افتراض ، و لا يصح أن يقلقنا المصدر أو المصادر التي عنها ربما قد نشأ حدسى : هناك مصادر عديدة محتملة ، وأنا إطلاقاً لا أدركها جميعاً . وعلى أية حال ، فليس ثمة إلا علاقة ضئيلة جداً بين الأصل و السلالة وبين الحقيقة . أما إذا كنت مهتماً بالمشكلة التي حاولت حلها عن طريق حدسى التجريبي ، فإنك تستطيع أن تساعدنى . حاول أن تنقدنى بأقصى ما تستطيع و بأكبر قدر من الموضوعية ! وإذا كنت تستطيع أن تضمم تجربة ترى أنها قد تفند تقريرى ، فإننى مستعد أن أقوم بكل ما فى وسعى كى أساعدك فى تنفيذها ! " .

تصحُّ هذه الإجابة فقط ، إذا أردنا الدقة ، إذا كان السؤال عن تقرير علمي ، لا عن تقرير تاريخي . ذلك أنه إذا ما كان للتقرير التجريبي مرجع تاريخي ، فإن أي جدل نقدي حول صحته لابد بالطبع أن يبحث أيضا في المصادر ، مصادر ليست نهائية ولا تحكمية . لكن إجابتي ستظل في جوهرها دون تغيير .

سأقوم الآن بتلخيص نتائج هذه المناقشة ، وسأقدمها في ثمان قضايا :

(١) ليس هناك مصادر نهائية للمعرفة . كل مصدر ، كل اقتراح ، مُرحَّب به ؛ لكن كل مصدر ، كل اقتراح ، مفتوح أيضا أمام الاختبار النقدي . وطالما كنا نتعامل مع أمور تاريخية ، فإننا نختبر عادة الوقائع المدَّعاة ذاتها ، بدلا من تفحص مصادر معلوماتنا .

(٢) إن الأسئلة الصحيحة للإبستمولوجيا لا تهتم واقعا بالمصادر على الإطلاق ؛ إنما نحن نسأل عما إذا كان التقرير صحيحا - نعني عما إذا كان متفقا مع الوقائع .

أما بخصوص الاختبار النقدي للحقيقة فلنا أن نحشد ما نشاء من صور الحجج . ثمة واحد من أهم الإجراءات هو أن نتخذ موقفا نقديا من نظرياتنا نحن ، وأن نبحث بوجه خاص عن التناقضات بين نظرياتنا والملاحظات .

(٣) التقاليد - بصرف النظر عن المعرفة الفطرية - هي إلى حد بعيد أهم مصادر معرفتنا .

(٤) توضح حقيقة أن معظم مصادر معرفتنا مصادر تقليدية ، توضح ألا أهمية لمعارضة التقاليد - نعني نقيض التقليدية . لكن هذه الحقيقة لا يجب أن تستخدم لتعزيد التقليدية ؛ لأن كل جزء - مهما صغر - من معرفتنا التقليدية - بل وحتى من معرفتنا الفطرية - مفتوح أمام الاختبار النقدي ، ومن الممكن إذا لزم الأمر أن يُسْقَط . ورغم ذلك فبدون التقاليد تصبح المعرفة مستحيلة .

(٥) لا يمكن أن تبدأ المعرفة من لا شيء - من لوح مصقول - لا ولا حتى من الملاحظة . إن التقدم في معرفتنا يتضمن تحويل و تصحيح المعرفة السابقة . طبيعى أنه من الممكن فى بعض الأحيان أن نخطو إلى الأمام خطوة من خلال ملاحظة أو من خلال اكتشاف تم بالصدفة ، لكن أهمية الملاحظة أو الاكتشاف تعتمد عموماً على ما إذا كانت تمكنا من تحويل نظريات موجودة .

(٦) ليست الملاحظة - و لا العقل - سلطة ، ثمة لمصادر أخرى - مثل الحدس العقلى و التخيل العقلى - أهمية قصوى ، غير أنها هى الأخرى مما لا يمكن التعويل عليه : فقد تبين لنا أشياء بوضوح بالغ ، لكنها رغم ذلك تضللنا ، إنها المصادر الرئيسية لنظرياتنا ، ومن ثم فلا غنى عنها . لكن الغالبية العظمى من نظرياتنا خاطئة . إن أهم وظيفة للملاحظة و للتفكير المنطقى - وأيضاً للحدس و التخيل العقلى - هى مساعدتنا فى الاختبار التجريبى للنظريات الجسورة التى نحتاجها للبحث فى المجهول .

(٧) و الوضوح ، فى ذاته ، قيمة عقلانية ؛ لكن الضبط و الدقة ليسا كذلك . إن الدقة الكاملة لا يمكن تحقيقها ؛ و ليس ثمة داع لمحاولة أن تكون الدقة أعلى مما تحتاجه المشكلة . إن فكرة ضرورة تحديد مفاهيمنا بحيث تصبح " دقيقة " - أو حتى اعطائها معنى - هى فكرة مضللة . فكل تعريف لابد أن يفيد من تعريف المفاهيم ؛ و على هذا فإننا أبداً لا يمكن أن نتجنب العمل فى نهاية الأمر بمفاهيم غير محددة . إن المشكلات المرتبطة بمعنى الكلمات أو تعريفها مشكلات غير ذات أهمية . والحق أن هذه المشاكل اللفظية الخالصة مشاكل مضجرة : يجب أن نتجنبها بأى ثمن .

(٨) كلُّ حلٍّ لمشكلة يخلق مشكلات جديدة تحتاج إلى حل . كلما ازدادت صعوبة المشكلة الأساسية و كلما ازدادت الجسارة فى محاولة حلها ، كلما كانت المشكلات الجديدة أكثر إثارة . كلما علمنا أكثر عن العالم ، وكلما كان ما

نعلمه أعمق ، كلما كانت معرفتنا عما لا نعرف - معرفتنا عن جهلنا - أكثر وعياً ووضوحاً وتحديدًا . إن المصدر الرئيسي لجهلنا يكمن في حقيقة أن معرفتنا لا يمكن أن تكون إلاً متناهية ، بينما جهلنا لا بد أن يكون لا متناهيًا .

يمكننا تكوين فكرة عن مدى اتساع جهلنا إذا ما تأملنا اتساع السماوات ، صحيح أن حجم الكون ليس هو العلة الخفية لجهلنا ، لكنه مع ذلك إحدى العلل . إنني اعتقد أن الأمر يستحق أن نحاول اكتشاف أكثر عن العالم ، حتى لو كان ذلك لمجرد أن نعرف مدى ضالة ما نعرفه - ولقد يفيدنا أن نتذكر من أن لآخر أنه بينما نختلف كثيرا في التنف القليلة المختلفة التي نعرفها ، فإننا جميعا في جهلنا اللامتناهي متساوون !

فإذا ما اعترفنا بأنه ليس ثمة من سلطة داخل دائرة معرفتنا كلها لا تصلها يد النقد - مهما تعمقنا داخل المجهول - فلنا - دون التعرض لخطر الدوجماتية - أن نحفظ بفكرة أن الحقيقة ذاتها أبعدُ من كل سلطة بشرية . والحق أننا لسنا قادرين فقط على الاحتفاظ بهذه الفكرة ، بل إن علينا أن نحفظ بها ، فبدونها لن يكون ثمة معايير موضوعية للاستقصاء العلمى ، لن يكون ثمة نقد لحولنا الحدسية ، ولا عيث في المجهول ، ولا بحث عن المعرفة .

(٤)

العلم والتسقة

سعدتُ كثيراً ، كعضو قديم من أعضاء منتدى ألباخ ، بدعوتي لاحتفالات عيد ميلاده الثلاثين . لكنى قبلت هذه الدعوة بعد بعض التردد . رأيت أنه صعب على أن أقول شيئاً معقولاً وشاملاً فى ثلاثين دقيقة لا أكثر عن مبحثنا الأساسى العريض الواسع فى " التنمية الذهنية و العلمية عبر السنين الثلاثين الماضية " . إن هذا يعنى فى الواقع - إذا لم تكن حساباتى خاطئة - أن هناك دقيقة واحدة بالضبط لكل عام من أعوام التنمية الذهنية و العلمية ! على إذن ألا أبدد الوقت المتاح فى الاعتذار ، دعونى إذن أبدأ دون مزيد من الجلبة .

(١)

وكما ترون من العنوان الذى اخترته (العلم و النقد) أننى أنوى أن أهمل قضية التنمية الذهنية و أن أعالج التنمية العلمية . والسبب فى ذلك ببساطة هو أننى لا أعتبر أن التنمية الذهنية أو الثقافية فى السنين الثلاثة الماضية كانت ذات شأن . و أنا بالطبع شخص عادى فى هذا المجال ، لأننى لست من فلاسفة الثقافة . لكن يبدو لى أنه بالرغم من كل ما بذل من محاولات لانتاج شىء جديد ، فمن الممكن أن نصنف التطور الذهنى فى السنين الثلاثين الماضية تحت العنوان الذى وضعه ريمارك

محاضرة ألقىت فى الاحتفال بالعيد الثلاثينى لما يسمى " منتدى ألباخ الأوروبى " فى أغسطس ١٩٧٥ . ألباخ قرية صغيرة بأعلى جبال الألب تُعقد بها مدرسة صيفية منذ عام ١٩٤٦ .

لروايته : " كل شيء هادئ في الميدان الغربى " ، بل و أخشى أن أقول أيضا إن " كل شيء هادئ في الميدان الشرقى " ، اللهم إلا إذا اعتبرتم أن تحول الهند من المهاتما غاندى إلى القنبلة الذرية هو تنمية ذهنية .

هذه التنمية ، التى جاءت إلى الهند من الغرب ، قد استبدلت فكرة العنف بفكرة اللاعنف ، وهذا للأسف ليس جديدا علينا ، لقد قام بعض فلاسفة الثقافة الغربيين ، رُسُل الشؤم و العنف ، بالدعوة إلى هذا من زمان طويل ، والمؤكد أن نظريتهم تترجم الآن إلى أعمال عنف .

لكن ، أما نستطيع أن نعرض من عالم الروح شيئا أفضل ، شيئا أكثر تشجيعا؟ أعتقد أننا نستطيع . كثيرا ما أتأمل فى سعادة موسيقى كبار القدامى إذ يسمعونها الآن أناس أكثر ، إذ تغمر أعدادا من الناس بالعرفان و بالحماسة أكبر كثيرا مما كنت أحلم به منذ ثلاثين عاما . من الممكن حقا أن نقول عن هذه الأعمال إنها :

تلك الأعمال النبيلة المبهمة

التى لا تزال مثلما كانت عند بدء الخلق !

و الواقع ، على ما يبدو لى ، أنها تزداد مع الأيام روعة .

من بين أفضل الأشياء فى زماننا ، ذلك التقدير المتحمس الذى نجده لدى الكثيرين للآثار الفنية الرائعة . ولا شك أن هذا يرجع جزئيا إلى التكنولوجيا - إلى الجراموفون و الراديو و التلفزيون ، التى تخدم هنا حاجات ذهنية حقيقية . ولو لم يكن ثمة اهتمام حميم بأعمال الماضى هذه لما تكرر عزفها أو عرضها بمثل هذه الكثرة . إن ما حدث من تنمية فى هذا المجال هو أهم ما أعرف من تنمية روحانية فى السنين الثلاثين الماضية ، خطورة و ثورية ووعدا .

أود الآن أن أعود إلى الموضوعين المحوريين : التنمية العلمية عبر السنين الثلاثين الماضية ، ثم قضيتى الرئيسية ، العلم و النقد .

إذا كان لى أن أتحدث اليوم هنا عن التنمية العلمية ، فلاشك أن تناولى سيكون تناولاً انتقائياً جداً . إن معيارى بسيط : سأتأقش من التطورات العلمية القليل الذى أثار اهتمامى أكثر ، والذى كان له التأثير الأكبر على ادراكى الذهنى للعالم .

لاشك أن اختيارى يرتبط ارتباطاً وثيقاً برؤيتى عن العلم ، خصوصاً رؤيتى عن معيار الوضع العلمى الذى اقترحتهُ للنظريات . هذا المعيار هو القابلية للنقد ، النقد العقلى . وهذا يُختصر فى العلوم الطبيعية إلى القابلية للنقد عن طريق الاختبارات التجريبية أو التنفيذ التجريبى .

و الواضح أن الوقت لا يسمح إلا بمناقشة قصيرة جداً " للقابلية للنقد " .

إننى اعتقد أن ما يجمع بين الفن و الأساطير و العلم ، بل و حتى العلم الكاذب ، هو أنها جميعاً تنتمى إلى طور مبدع أو ما أشبهه يسمح لنا أن نرى الأشياء فى ضوء جديد ، وينشد تفسير عالمنا اليومى المؤلف بالإحالة إلى عوالم مخبوءة . كانت عوالم التخيل هذه هى اللعنة عند الوضعيين ، وهذا هو السبب فى أن يكون حتى إيرنست ماخ ، ذلك الوضعى القيينى الكبير ، معارضا للنظرية الذرية . بقيت النظرية الذرية لم تُمَتَّ ، ثم إن فيزياءنا كلها - لا أعنى فقط فيزياء المادة و التركيب الذرى ، إنما أيضاً فيزياء المجالات الكهربائية و المغنطيسية و الجاذبية - كل هذه هى وصف لعوالم افتراضية ، نتصور أنها مخبوءة بعيداً عن عالم خبرتنا .

هذه العوالم الافتراضية ، كالفن ، من نواتج تخيلاتنا ، من نواتج حدسنا . لكنها فى العلم محكومة بالنقد : فالنقد العلمى ، النقد العقلى ، توجهه فكرة الصدق التنظيمية . أبدأ لن نستطيع أن نبرر نظرياتنا العلمية ، لأننا أبدأ لن نعرف ما إذا كانت ستضحى خاطئة . لكننا نستطيع أن نخضعها للاختبار النقدى : النقد العقلى يحل محل التبرير . النقد يكبح التخيل ، لكنه لا يكبله بالاغلال .

العلم إذن يتميز بالنقد العقلى الذى توجهه فكرة الحقيقة ، أما التخيل فهو شائع فى كل نشاط إبداعى ، فَنَّا كان أو أسطورة أو علما . وعلى هذا فسأقتصر فيما

يلى من حديث على التطورات التى يظهر فيها بوضوح هذان العاملان : التخيل و النقد العقلى .

(٣)

سأبدأ بملاحظة عن الرياضيات .

تأثرت كثيراً و أنا طالب بالرياضى الفيينى البارز هانس هان ، وكان من ناحيته متأثراً بكتاب هوايتهيد وراصل " أسس الرياضيات " . كانت الرسالة الايديولوجية المثيرة لهذا الكتاب تقول إن الرياضيات يمكن أن تُردَّ إلى المنطق ، أو بصورة أدق ، إن الرياضيات يمكن أن تُستنبط منطقياً من المنطق . إبدأ بشيء لاشك أنه منطق ، ثم واصل الاستنباط المنطقى الصارم ، وستحصل على شيء لاشك أنه رياضيات .

بدا أن هذا لم يكن مجرد مشروع جسور . لقد تحقق هذا البرنامج البحثى على ما يبدو فى كتاب *أسس الرياضيات* . بدأ الكتاب بمنطق الاستنباط ، وجبر القضايا ، والجبر الدالى المقصور . من هذه أمكن استنباط جبر الفضول نون الجزم بوجود الفئات . ثم استُنبطت النظرية المجردة للفئات ، تلك التى أقامها جورج كانتون فى القرن التاسع عشر . وبالإضافة إلى ذلك فإن كتاب *المبادئ* قد قام بالكثير نحو إثبات الدعوى - التى يندر حتى فى وقتنا هذا أن تكون محل جدل - بأنه من الممكن أن يُصاغ حساب التفاضل و التكامل كجزء من نظرية الفئات .

لم يمض وقت طويل حتى تعرض كتاب هوايتهيد وراصل هذا إلى نقد مثير . كان الوضع منذ نحو أربعين عاماً كما يلى : من الممكن أن نميز مدارس فكرية ثلاث : كانت هناك أولاً مدرسة تسمى مدرسة النزعة المنطقية تقول إنه من الممكن أن تُردَّ الرياضيات إلى المنطق . كان يقودها برتراند راصل ، ومن فتيينا ، هانس هان و رودولف كارناب . ثم كانت هناك مدرسة الأكسيوماتيكا ، التى عرفت فيما بعد أيضاً باسم الصورية ، وهذه لم تستنبط نظرية الفئات من المنطق وإنما أرادت أن تقدمها كنظام ضرورى من البديهيات ، فيما يشبه هندسة إقليدس . من بين معتنقى هذه الرؤية هناك

هيلبرت ، و زيرميلو ، وفريينكل ، وبيرنيز ، و آكرمان ، و جينتسين ، و فون نويمان . أما المدرسة الثالثة فكانت مدرسة من يُسمون الحدسيين ، و إليها ينتمى بوانكاريه ، وبرور ، و فيما بعد : هيرمان فايل و هيتنج .

كان وضعاً مشوقاً للغاية ، إن يكن قد بدا فى أول الأمر ميئوساً منه . تمت خصومة تتسم بنغمة شخصية عنيفة بين أكبر رياضيين تورطاً فى الجدل و أكثرهم إنتاجاً : هيلبرت و برور . ولقد اعتبر الكثيرون من الرياضيين أن هذا الجدل فى أسس الرياضيات أمر لا طائل وراءه ، بل و لقد رفضوا أيضاً المشروع الأساسى برمته .

ثم حدث منذ أربعة و أربعين عاماً أن دخل الجدل الرياضى النمساوى كورت جودل ، درس جودل فى قيينا ، حيث تُعَصَّد النزعة المنطقية ، وحيث تؤخذ أيضاً الحركتان الأخريتان مأخذ الجد . ارتكزت أولى نتائج جودل الرئيسية - الدليل على كمال الجبر الدالى المقصور - ارتكزت على مشكلات صاغها هيلبرت ، مشكلات قد يمكن نسبتها إلى الصورية . أما نتيجته الثانية فكانت برهانه الرائع الذى وطد النقص فى " أسس الرياضيات " و فى نظرية الأعداد . حاولت المدارس الثلاث المتنافسة أن تنسب إليها بعضاً من هذه النتيجة .

لكن هذا فى الواقع كان بداية النهاية - نقصد نهاية المدارس الفكرية الثلاث ؛ بل و لقد بشرت هذه النتيجة أيضاً ، فى رأى ، ببداية فلسفة جديدة للرياضيات . إن الأمور الآن فى مرحلة تقلب ، لكن ربما أمكننى أن أخص الوضع فيما يلى :

إن لنا أن نرفض نظرية راصل فى الرد ، نعنى نظرية إمكان رد الرياضيات إلى المنطق . لا يمكن أن تُرد الرياضيات تماماً إلى المنطق ، بل إن الواقع يقول إنها قد أدت حتى إلى تهذيب كبير فى المنطق . بل ، ولقد نستطيع أن نقول ، إلى تصحيح نقدى للمنطق : إلى تصحيح نقدى لحدسنا المنطقى ، وإلى البصيرة النقدية بأن ليس لنا أن نعول كل هذا التعويل على حدسنا المنطقى . لكنها قد أوضحت أيضاً أن الحدس بالغ الأهمية و قادراً على التطوير . تظهر غالبية الأفكار الخلاقة من خلال الحدس ، أما تلك التى لا تظهر من خلاله فهى نتيجة التنفيذ النقدى للأفكار الحدسية .

يبدو أن ليس ثمة نسق واحد للمبادئ الرئيسية للرياضيات ، إنما أنساق مختلفة نبني بها الرياضيات أو الفروع المختلفة من الرياضيات ، وأنا أقول " نبني " و لا أقول " نؤسس " ، إذ يبدو ألا وجود لتأسيس نهائى أو ضمان لمبادئها الجوهرية ، فضلاً عن ذلك فإننا لا نستطيع إثبات تماسك البناء إلا فى حالة الأنساق الضعيفة . ونحن نعرف من تارسكى أن الفروع الهامة من الرياضيات ناقصة جوهرياً ، نعنى أنه من الممكن تقوية هذه الأنساق ، وإنما ليس أبداً إلى المدى الذى يمكّننا من أن نثبت داخلها جميعاً العبارات الصحيحة وذات العلاقة . فمعظم النظريات الرياضية - تماماً مثل نظريات الفيزياء أو البيولوجيا - هى نظريات فرضية استنباطية : تتحول الرياضة البحتة إذن لتصبح أقرب إلى العلوم الطبيعية حيث الفروض حدوس - على غير ما بدت حتى إلى عهد قريب .

نجح جودل و كوهين فى توفير الأدلة على أن ما يسمى " فرض المتصل " لا يمكن تفنيده و لا اثباته بمناهج نظرية الفئات التى كانت تُستخدم حتى ذلك الحين ، ولقد اتضح أن هذا الفرض الشهير - الذى أمل كانتور و هيلبرت أن يثبتاه يوماً - فرض مستقل عن النظرية الشائعة . طبيعى أنه من الممكن بذلك أن تقوى النظرية (باستخدام افتراضات إضافية) بحيث يمكن اثبات الفرض ؛ لكن من الممكن أيضاً أن نقويها بحيث يمكن تفنيده .

نصل الآن إلى مثال مثير يوضح كيف يمكن للرياضيات أن تصحح حدسنا المنطقى غير المُصحح أو الساذج أو " الطبيعى " . إن قولنا " لا يُنكر " - أو ربما بشكل أوضح " لا يُقنَد " - له بالألمانية و الانجليزية و اليونانية و غيرها من اللغات الأوروبية ، نفس قوة معنى " صحيح لا يُقنَد " أو " صحيح بلا ريب " . فإذا كان قد ثبت بالفعل أيضاً عدم قابلية عبارة ما للتفنيد (كما فى برهان جودل عن لا تفنيدية فرض المتصل) فإن صحة العبارة ذاتها تبعاً لحدسنا المنطقى الطبيعى تكون قد ثبتت ، بعد إذ ثبت أنه لا يمكن تفنيدها .

تُصحح هذه الحجة وتوضح سذاجتها حقيقة أن جودل - الذى أثبت لا تفنيديّة فرض المتّصل - قد خامره فى ذات الوقت أيضا شعور بأن هذا الفرض الذى لا يفند ، غير قابل أيضا للإثبات : فرض لا يمكن إذن تفنيده ولا يمكن اثباته داخل هذا النسق ، وهو مستقل . ولم يمض وقت طويل حتى أثبت بول كوهين هذا الشك .

و هذه الدراسات الرائدة لجودل و تارسكى و كوهين ، و التى أشرت إليها هنا باختصار ، تتعلق بنظرية الفئات ، بنظرية كانتور الرائعة عن اللامتناهى الواقعى . وهذه النظرية بدورها قد بزغت أساساً عن مشكلة خلق أساس للتحليل - نعى لتحليل حساب التفاضل والتكامل (لاسيما فى صورته الأصلية) الذى استخدم مفهوم المقادير المتناهية الصغر . كان لايبنتس ، وغيره من المهتمين بأمور اللامتناهى المحتمل ، قد اعتبروا مفهوم المقادير المتناهية الصغر مفهوماً مفيداً إن يكن مُشكّلاً . ولقد رفضه كانتور العظيم رفضاً صريحاً على أنه خاطئ ، وكذلك أيضاً فعل أتباعه بل وحتى ناقدوه : كان اللامتناهى الواقعى يقتصر على اللامتناهى الضخامة . من المشوق جداً إذن أن يظهر عام ١٩٦١ على المسرح " كانتور ثانٍ " (استخدم فرينكل هذا التعبير) ليضع نظرية صارمة للامتناهى الواقعى ، ثم يوسعها بتفاصيل كثيرة عام ١٩٦٦ . ومن المؤسف أن قد مات صانع هذه النظرية ، إبراهيم روبنسون ، فى أمريكا مؤخراً .

طبيعى أن تكون ملاحظاتي عن الانجازات الأخيرة فى المنطق الرياضى والرياضيات ملاحظات مختصرة جداً ، لكننى حاولت أن أبرز أكثر التطورات إثارة فى هذا المجال الواسع اللامتناهى الاتساع للامتناهى ؛ التطورات التى تتكىء تماماً على المعالجة النقدية للمشكلة . كان جودل و تارسكى و روبنسون ، على وجه الخصوص ، نقاداً . إن عمل جودل يرقى إلى مرتبة نقد لكل المدارس الفكرية القائدة منذ أربعين عاماً : النزعة المنطقية ، و الصورية ، و الحدسية . كما أن عمله يشكل أيضاً نقداً للموضوعية ، وكان تمثيلها قويا فى دائرة فيينا التى كان جودل أحد أعضائها . كان نقد جودل يركز على حدسه الرياضى ، على تخيله الرياضى الذى كان يقوده حقاً ، والذى لم يستخدمه أبداً كسلطة : كان يواجه الاختبارات دائماً باستعمال المنهج العلقى النقدى - الاستطردى .

(٤)

سأتحدث الآن لبضع دقائق عن علم الكونيات ، العلم الذى يُعتبر جدلاً الأهم فلسفياً بين كل العلوم .

لقد مر علم الكونيات بتطور لا يصدق عبر السنين الثلاثين الماضية ، وحتى قبل ذلك ، كان النظام الشمسى ، الذى أطلق عليه نيوتن اسم نظام العالم ، قد أصبح ظاهرة محلية . تطوّر علم الكونيات الحديث الأول - نظرية النظم النجمية ونظم دروب التبانة ، النظرية التى صاغها فى الأصل كانط - تطور ما بين الحربين العالميتين تحت تأثير نظريات أينشتاين ومناهج هابل لتقدير أبعاد النجوم ؛ بدت نظرية هابل عن الكون الذى يتمدد ، وقد توطدت ، كما بدت نتائج الفلك اللاسلكى ، الذى تطور أصلاً فى إنجلترا وأستراليا بعد الحرب العالمية الثانية ، وكأنها - فى بادئ الأمر - تتوافق جيداً داخل هذا الإطار . ثم اتضح أن ثمة نظرية ، تقول بأن الكون يتسع ، قدمها بوندى وجولد وهويل (اعتبرها أنا نظرية بارعة واعدة) اتضح أنها قابلة للاختبار باستخدام طرق الفلك اللاسلكى ؛ ويبدو أنها قد فُتت لصالح نظرية الانفجار الكبير (الأقدم) . لكن ثابت هابل قد اختزل إلى عُشره ، كما تضاعف تمدد دروب التبانة ١٥٠ ضعفاً . ولقد تسبب الفلك اللاسلكى فى إثارة الشك حول الكثير من النتائج الأخرى . إننا نبدو فى مواجهة بعض هذه النتائج الثورية فى مجال علم الكونيات . نبدو عاجزين ، عجزنا فى السياسة عندما نواجه بمهمة صناعة السلام . يبدو أن ثمة أجراماً شبيهة بالنجوم موجودة فعلاً فى كتل وكثافة لم نعرفها قبلاً ، وأن أفكارنا السابقة عن دروب تبانة تتشتت بسلام فى كل الاتجاهات ، قد تتوارى لتحل محلها نظرية كوارث نادرة إنما دائمة التكرار .

على أية حال ، إن الفلك اللاسلكى يمثل ، على عكس كل التوقعات ، حادثاً غاية فى الإثارة والثورية فى تاريخ علم الكونيات . إن هذه الثورة لا يضارِعها إلا الثورة التى بدأت بتلسكوب جاليليو .

ربما كان من الملائم أن أذكر هنا تعليقا عاما . كثيرا ما يدعى أن تاريخ الاكتشافات العلمية يعتمد فقط ، أو أساساً ، على الابتكارات التقنية البحتة لأدوات جديدة . و أنا أعتقد على العكس من ذلك أن تاريخ العلم هو فى جوهره تاريخ أفكار . لقد كانت العدسات المكبرة موجودة لزمان طويل قبل أن تطرأ على ذهن جاليليو فكرة استخدامها فى التلسكوب الفلكى .

و بنفس الشكل تأخر الفلك اللاسلكى . اكتشف هاينريخ هيرتس موجات الراديو عام ١٨٨٨ . لكن ، و على الرغم من اكتشاف فيكتور هيس لما يسمى الأشعة الكونية عام ١٩١٢ - و التى كان من الممكن أن تصبح دافعا إلى البحث عن إشعاعات أخرى تنبعث من الأجرام النجمية - ، فإن الأمر قد تطلب عشرين عاماً قبل أن يُستخدم الفلك اللاسلكى ويبدأ ابتكار الآلات اللازمة . أما التفسير المحتمل لهذا التأخير فهو أن أحداً من الفلكيين لم يفكر فى استخدام الموجات الراديوية . وما أن جاءت الفكرة حتى قادت بالطبع (بعد صراع لبقائها) إلى تطوير جديد ثورى . ولقد كانت الفكرة الجديدة هى التى اقترحت بناء الآلات الجديدة ؛ و هى شىء يشبه أعضاء حسّ هائلة اصطناعية .

(٥)

كان علم الكونيات - منذ نيوتن على أية حال - فرعاً من فروع الفيزياء ، ولقد استمر كانط و ماخ و آينشتين و إيدنجتون و غيرهم ، استمروا يعتبرونه كذلك ، أبدي إيرفين شرودنجر و فولفجانج باولى (وهو ، مثل شرودنجر ، من مواليد فيينا) ملاحظات مثيرة عن العلاقات بين المادة و التركيب الذرى من ناحية و بين علم الكونيات من ناحية أخرى . كان هذا من أربعين عاماً ، ولقد هُجرت هذه الآراء أو كادت منذ ذلك التاريخ ، وإن كان ثمة عدد من كبار الفيزيائيين - أشهرهم آينشتين و ديراك و هايزنبرج و كورنيليوس لانزوس - قد استمروا يعملون فى توحيد النظرية الفيزيائية .

على أن فروض باولى عن الرابطة بين مجالات النيوتريينو و بين الجاذبية قد عادت إلى الحياة مرة أخرى منذ فترة قريبة ، وذلك بسبب بعض النتائج التجريبية غير المتوقعة

التي بينت نقصاً واضحاً في تدفق النيوتريـنو الشمسى . حاول عالم الكونيات الفيزيائى هانس - يورجين تريـدر (وهو من بوتسـدام) حاول أن يشتق هذه النتيجة السلبية من صيغته لنظرية النسبية العامة لآينشتين ، مستخدماً فرضاً اقترحه بأولى عام ١٩٢٤ . ولنا أن نأمل أن يُذكر هذا مرحلة جديدة من المحاولات لصياغة رابطة أقوى بين نظرية المادة وعلم الكونيات . وعلى أية حال ، فمما يستحق الذكر أننا نستطيع أن نجد أصول هذه المحاولة الجديدة فى توقع قديم فُند تجريبياً .

(٦)

أعود الآن إلى ما قد يكون أهم مثال للتطور العلمى عبر السنين الثلاثين الماضية: تطور البيولوجيا . وأنا هنا لا أفكر فقط فى فى الاختراق الفذ الذى حدث فى علم الوراثة بعد نظرية جيمس واطسون و فرانسيس كريك ، الذى قاد إلى فيض من نتائج جديدة تتصف بالأهمية القصوى ، وإنما أفكر أيضاً فى تطور الايثولوجيا (علم الأخلاق) ، وعلم سيكولوجيا الحيوان ؛ بداية السيـكولوجيا التطورية الموجهة بيولوجياً ، والتفسير الجديد للدارونية .

ما هو هذا الاختراق الكبير الذى قام به واطسون و كريك ؟ إن فكرة الجين فكرة قديمة نسبياً : كانت مُضمَّنة فى أعمال جريجور مندل . لكنها ظلت محل شك فترة أطول من نظرية الاحتراق للاقوازيبه . لم يقدم واطسون و كريك فقط نظرية عن البنية الكيماوية للجينات ، وإنما أيضاً نظرية عن التضاعف الكيماوى للجين ، بل وحتى نظرية عن أثر النمط المُشَفَّر بالجينات على الكائن الحى . وكأن هذا لم يكن كافياً : فلقد اكتشفا أيضاً أَلِفبائية اللغة التى كُتِب بها هذا النمط : أَلِفبائية الشفرة الوراثية .

كان شرودنجر لحد علمى هو أول من أذاع الفرض بوجود شىء كالشفرة الوراثية - وذكرى هذا الرجل ترتبط ارتباطاً حميماً بألباخ . كتب شرودنجر يقول " إن هذه الكروموزومات - أو ربما فقط ذلك النسيج الهيكلى المحورى مما نراه واقعياً تحت

الميكروسكوب و نعتبره كروموزوما - هي التي تحمل في نوع من النص الشفري ، النمط الكامل لتنامى الفرد فى المستقبل و لوظيفته عند البلوغ .

و لقد طُوِّرَ فرض شرودنجر هذا و أثبت بطرق غير مسبقة عبر السنين الثلاثين التالية ، كما حُلَّت الشفرة الوراثية .

و نتيجة لنظرية واطسون و كريك ، أصبحت هذه المعجزة العلمية واقعا فى السنة الأخيرة من حياة شرودنجر . وبعد وفاته بوقت قصير حُلَّت الشفرة الوراثية تماما . إننا نعرف الآن أَلِفبائية اللغة التى افترضها شرودنجر ، ومفرداتها و أجروميتها و دلالات معانيها . نعرف أن كل جين هو تعليمات لتركيب إنزيم معين ، و يمكننا أن نستنبط بدقة الصيغة (الخطية) الكيماوية البنيوية لأى إنزيم عن طريق التعليمات المكتوبة فى الشفرة الوراثية . نعرف أيضا وظائف الكثير من الإنزيمات ، وعلى الرغم من أن فى امكاننا أن نستنبط من الصيغة المشفرة للجين الصيغة الكيماوية للإنزيم المناظر ، فإننا لم نستطع حتى الآن أن نحدد الوظيفة البيولوجية للإنزيم من صيغته : هنا تقع حدود معرفتنا بمعنى الشفرة الوراثية .

و أخيرا أود أن أتحدث عن مفهوم بيولوجى آخر هام و سار ، يرتبط أيضا بشرودنجر ، على الرغم من أن شرودنجر لم يكن هو أول - ولا آخر - من عمل عليه : ذلك هو وجه للنظرية الدارونية التى وضعها لويد مورجان و بالدوين و آخرون ، ووصفوه بأنه " انتخاب عضوى " . تحدث شرودنجر عن انتخاب دارونى يحاكي اللاماركية .

يبدو للوهلة الأولى أن أفكار داروين (فى مقابلة أفكار لامارك) لا تعطى لسلوك أفراد النباتات و الحيوانات إلا أهمية ضئيلة - مثلا ما قد يبدىه الحيوان من تفضيل لنوع جديد من الطعام أو لوسيلة جديدة فى مطاردة الفرائس . تقول الفكرة الجديدة لنظرية الانتخاب العضوى إن هذه الصور من السلوك الفردى يمكن أن تؤثر فى تطوير شعب الكائنات عن طريق الانتخاب الطبيعى . والفكرة بسيطة : يمكن اعتبار كل أسلوب سلوكى جديد انتخابا لموطن إيكولوجى جديد . فعلى سبيل المثال ، إن

تفضيل غذاء جديد أو تفضيل نوع معين من الأشجار لبناء عش ، إنما يعنى أن الحيوان قد انتقل إلى بيئة جديدة ، حتى دون أن يهاجر . لكن الحيوان عندما يختار هذه البيئة الجديدة ، هذا الموطن الجديد ، يعرض نفسه كما يعرض سُلَّانه إلى تأثير بيئى جديد ، ومن ثم إلى ضغط انتخابى جديد . هنا يقوم الضغط الانتخابى الجديد بتوجيه التطور الداروينى ويمهد السبيل إلى التكيف مع البيئة الجديدة . قديمة فى الواقع كانت هذه النظرية البسيطة المقنعة - هى تسبق داروين بل و لامارك ، كما يؤكد أليستير هاردى - ولقد أعيد اكتشافها خلال السنين الثلاثين الماضية ، وطُورت إلى مدى أبعد ، واختُبرت تجريبياً - على يدى وادنجتون مثلاً . تبين هذه النظرية - بشكل أوضح من لامارك - أن ثمة أثراً حاسماً على التطوير العرقى للحيوانات قد ينجم عن السلوك - كمثُل رغبة الحيوان فى الاستكشاف ، أو الفضول ، أو ما يستحسنه الحيوان وما لا يستحسنه .

و على هذا فإن لكل بدعة سلوكية لكائن فرد ، نتائج عرقية مبدعة ، كثيراً ما تكون ثورية . وهذا يبين أن المبادرة الفردية تلعب دوراً نشطاً فى التطوير الداروينى . وهذه الملاحظة تقضى على ذلك الانطباع اليائس المحزن الذى أحاط بالدارونية كل هذا الزمان الطويل ، إذ بدا أن نشاط الكائن الفرد لا يمكن أن يلعب أى دور فى آلية الانتخاب .

ياسيداتى وياساداتى ، لم يبق لى إلا أن أضيف أنه ليس لنا من النتائج العلمية المدهشة للماضى القريب أن نستخلص أية استنباطات عن مستقبل العلم . إننى أعتقد أن منظمات البحث العلمى الجديد الهائلة تمثل خطراً داهماً على العلم . كان كبار رجال العلم أشخاصاً ناقدين ، وهذا صحيح بالطبع بالنسبة لشروودنجر و جودل ، بل وحتى بالنسبة لواطسون و كريك .

لقد تغيرت روح العلم نتيجة للبحث المنظم . ولا بد لنا ، على الرغم من ذلك ، أن نأمل فى أن يظهر دائماً أشخاص كبار .

(٥)

منطق العلوم الاجتماعية

أعزم أن أبدأ بحثى فى منطق العلوم الاجتماعية بدعويين يعبران عن التضاد بين معرفتنا وبين جهلنا .

الدعوى الأولى : إن لدينا قدراً كبيراً فى المعرفة . ثم إننا لا نعرف فقط تفاصيل ذات فائدة عقلية غير مؤكدة ؛ وإنما أيضاً ، وبصورة خاصة ، أشياء ذات أهمية عملية قصوى ، توفر لنا فى نفس الوقت تبصراً نظرياً عميقاً ، وفهماً مدهشاً للعالم .

الدعوى الثانية : إن جهلنا بلا حدود ، وهو يضيف علينا الاعتدال .
والحق أن هذا التقدم الغامر للعلوم الطبيعية (الذى تلمع إليه الدعوى الأولى) هو باتحديد ما يذكرنا باستمرار بجهلنا ، حتى فى مجال العلوم الطبيعية ذاتها .

* المحاضرة الافتتاحية فى مؤتمر جمعية علم الاجتماع الألمانية ، توبنجن ١٩٦١ . نشرت محاضرتى أولاً فى مجلة كولونيا لعلم الاجتماع و السيكولوجيا الاجتماعية عام ١٩٦٢ (ص ص ٢٢٣ - ٤٨) . كان المفروض أن تبدأ محاضرتى جدلاً . دعى بروفيسور أدورنو ليواصل الجدل فى ورقته التكميلية ، وفيها وافقنى من ناحية الجوهر . على أن أدورنو عندما نُشر كتاب *جدل الوضعيين فى علم الاجتماع الألماني* بدأ بقطعتين هجوميتين ، استغرقتا سوياً نحو مائة صفحة ، وتلتها محاضرتى ، وبعدها ورقة أدورنو التكميلية و أوراق أخرى لم تُلَقَّ فى المؤتمر . يصعب أن يتصور من يقرأ كتاب *جدل الوضعيين* أن محاضرتى هى التى فتحت الجدل و أن افتتاحية أدورنو الهجومية ذات المائة صفحة قد كتبت بعد زمن طويل (خصيصاً للكتاب) .

و هذا يحرف الفكرة السقراطية عن الجهل تحريفاً جديداً . مع كل خطوة إلى الأمام ، مع كل مشكلة نحلها ، فإننا نكتشف ليس فقط مشكلات جديدة بلا حل ، وإنما نكتشف أيضاً أننا حين اعتقدنا أننا نقف على أرض صلبة آمنة ، كان كل شيء في الواقع متقلقاً و مزعزعاً .

طبيعى أن الدعويين عن المعرفة و الجهل تبدوان متناقضتين . والسبب الرئيسى فى هذا التناقض البادى يكمن فى حقيقة أن كلمة " معرفة " تستخدم بمعنى مختلف فى كل من الدعويين ، ورغم ذلك فإن المعنيين كليهما مهم : حتى لأقترح توضيح ذلك فى الدعوى الثالثة التالية .

الدعوى الثالثة : لكل نظرية للمعرفة وظيفة هامة أساسية ، وظيفة يمكن حتى أن تُعتبر الاختبار الحاسم للنظرية : لابد أن تُنصِفَ الدعويين الأولى و الثانية بتوضيح العلاقات بين معرفتنا الرائعة التى تتسع على الدوام ، وبين تبصرنا - المتزايد باطراد - بأننا فى الواقع لا نعرف شيئاً .

فإذا ما تفكرنا فى الأمر قليلاً فسنجد أنه من الضرورى أن نوجه منطق المعرفة نحو هذا التوتر بين المعرفة و الجهل . ثمة نتيجة هامة لهذا التبصر سأصوغها فى دعوى الرابعة . وقبل أن أعرض هذه الدعوى الرابعة أود أن اعتذر لكثرة ما سأذكر من دعوى ، وعذرى أن قد اقترح على أن أجمع هذه الورقة فى صورة دعوى مرقمة . ولقد وجدت أن هذا الاقتراح مفيد على الرغم من حقيقة أن هذا الأسلوب قد يعطى انطباعاً بالدوغماتيقية ، إليك إذن دعوى الرابعة .

الدعوى الرابعة : إذا كان لنا ، بأية حال ، أن نقول إن العلم - أو المعرفة - يبدأ من شيء ما ، فلنا أن نقول ما يلى : إن المعرفة لا تبدأ من الإدراك الحسى أو الملاحظات أو من تجميع البيانات أو الوقائع ؛ إنما هى تبدأ من المشكلات . ولقد نقول : ليس ثمة معرفة دون مشكلات ، لكننا نقول أيضاً : ليس ثمة مشكلات دون معرفة . غير أن هذا يعنى أن المعرفة تبدأ من التوتر بين المعرفة و الجهل : لا مشكلات دون معرفة - لا مشكلات دون جهل . ذلك أن كل مشكلة إنما تنشأ عن اكتشاف أن

ثمة شيئاً ناقصاً داخل معرفتنا المفترضة ، أو ، إذا نظرنا إلى الأمر منطقياً ، عن اكتشاف تناقض داخلي في معرفتنا المفترضة ، أو تناقض بين معرفتنا المفترضة والوقائع ، أو ، في صورة أكثر دقة ، عن اكتشاف تناقض جلي بين معرفتنا المفترضة والوقائع المفترضة .

* وبينما قد تخلق الدعاوى الثلاث الأولى - بسبب طبيعتها المجردة - انطباعاً بأنها بعيدة نوعاً ما عن موضوع هذا المقال - أعني منطق العلوم الاجتماعية - فإنني أود أن أقول إن دعاوى الرابعة تأخذنا مباشرة إلى قلب الموضوع ، ويمكن صياغة هذا في دعاوى الخامسة كما يلي .

الدعوى الخامسة : سنجد ، مثلاً ، هو الأمر في كل العلوم الأخرى ، أننا في العلوم الاجتماعية : إما ناجحون أو فاشلون ، إما مشوقون أو مُملُّون ، إما مثمرون أو عقيمون ، وذلك بقدرٍ يتناسب تماماً مع مدى أهمية أو فائدة المشكلات التي نعالجها ، قدر يتناسب تماماً أيضاً ، بالطبع ، مع الأمانة والاستقامة والبساطة التي نعالج بها هذه المشكلات ، وليس في كل هذا ما يقيدنا بالمشكلات النظرية وحدها . ثمة مشكلات خطيرة ذات صبغة عملية كانت نقاط بدء هامة للبحث في العلوم الاجتماعية ، مشكلات مثل الفقر والامية والقهر السياسي والحقوق القانونية . لقد قادت هذه المشكلات العملية إلى تأمل ، إلى تنظير ، ومن ثم إلى مشكلات نظرية . وفي كل الحالات بلا استثناء سنجد أن خصيصة المشكلة ونوعيتها - ومعهما بالطبع جسارة الحل المقترح وأصالته - كانت هي التي تحدد قيمة أو تفاهة الانجاز العلمي .

المشكلة إذن هي نقطة البدء دائماً ؛ والملاحظة تصبح شيئاً كنقطة بدء فقط إذا ما كشفت عن مشكلة ، نعني إذا ما أدهشتنا ، إذا ما بينت لنا أن ثمة ما هو غير قويم في معرفتنا ، في توقعاتنا ، في نظرياتنا . الملاحظة لا تخلق مشكلة إلا إذا كانت تناقض بعضاً معيناً من توقعاتنا الواعية أو اللاواعية . لكن ما يشكل نقطة بدء عملنا العلمي ليس ملاحظة خالصة وبسيطة بقدر ما هو ملاحظة تلعب دوراً خاصاً ؛ نعني ملاحظة تخلق مشكلة .

وصلتُ الآن إلى النقطة حيث يمكنني صياغة **الدعوى الرئيسية** ، الدعوى السادسة . هي تتألف مما يلي .

الدعوى السادسة : (الدعوى الرئيسية) :

(أ) يضم منهج العلوم الاجتماعية ، مثل منهج العلوم الطبيعية ، اختبار حلول تجريبية لتلك المشاكل التي بها تبدأ استقصاءاتنا . تُقترح الحلول وتُنقَدُ . فإذا لم يكن الحل المقترح مفتوحاً للنقد الموضوعي ، استُبعد على أنه غير علمي - ربما فقط إلى حين .

(ب) فإذا كان الحل المقترح مفتوحاً للنقد الموضوعي ، هنا نحاول تفنيده ؛ فكل النقد يتضمن محاولات للتفنيد .

(ج) إذا ما فُتد حل مقترح بسبب نقدنا ، اقترحنا حلاً آخر .

(د) فإذا صمد أمام النقد ، قبلناه مؤقتاً . ونحن نقبله على أنه ، قبل كل شيء ، جدير بجدل و نقد تال .

(هـ) وعلى هذا فإن المنهج العلمي منهج محاولات تجريبية (أو موجات مخية) لحل مشاكلنا ، يحكمها نقد قاس . إنه تطوير نقدي لمنهج "التجربة والخطأ" .

(و) إن ما يسمى موضوعية العلم يكمن في موضوعية المنهج النقدي ؛ نعني - قبل كل شيء - في حقيقة أنه ليس ثمة نظرية تُعفى من النقد ، ثم أيضاً في حقيقة أن الأداة المنطقية للنقد - التناقض المنطقي - أداة موضوعية .

من الممكن أيضاً أن نضع الفكرة الأساسية من وراء دعواي المحورية بالطريقة التالية .

الدعوى السابعة : يقود التوتر بين المعرفة و الجهل إلى مشكلات و إلى

حلول تجريبية . لكن التوتر أبداً لا يُقهر . إذ يثبت في النهاية أن معرفتنا تتضمن بالضرورة اقتراحات لحلول مؤقتة و تجريبية ، نعني أن فكرة المعرفة تتضمن من ناحية

المبدأ احتمال ثبوت خطئها ، ومن ثم حالة جهل . كما أن الطريقة الوحيدة لتبرير معرفتنا هي ذاتها طريقة مؤقتة تماما ، لأنها تتضمن النقد أو - بشكل أدق - اللجوء إلى حقيقة أن حلولنا المقترحة تبدو حتى الآن صامدة حتى أمام أكثر النقد حدة .

و ليس هناك تبرير وضعى : ليس ثمة تبرير يمضى لأبعد من هذا . إننا ، على الأخص ، لا نستطيع أن نبين أن حلولنا التجريبية حلول محتملة (بأى معنى يرضى القوانين الرياضية للاحتمال) .

ربما كان لنا أن نصِفَ هذا الوضع بأنه نقدانى .

و لكى نقدم فكرة أفضل عن دعاوى الرئيسية و أهميتها بالنسبة لعلم الاجتماع فقد يكون من المفيد أن أقابل بينها و بين دعاوى أخرى معينة تنتمى إلى منهجية واسعة القبول كثيرا ما استوعبت لا إراديا .

هناك على سبيل المثال التناول المنهجى المضلل الخاطيء للمذهب الطبيعى والنزعة التعالمية ، الذى ينبه إلى أن الوقت قد حان كى تتعلم العلوم الاجتماعية معنى المنهج العلمى ، من العلوم الطبيعية . ولقد حدّد هذا المذهب الطبيعى المضلل متطلبات مثل : ابدأ بالملاحظات والقياسات ؛ وهذا يعنى مثلاً أن تبدأ بتجميع البيانات الاحصائية ؛ ثم واصل بعد ذلك التقدم بالاستقراء نحو التعميمات ثم إلى صياغة النظريات . يقولون إنك بهذه الطريقة ستقترب من الموضوعية المثالية ، إلى المدى الممكن فى العلوم الاجتماعية . على أنه من الضرورى عند القيام بذلك أن نعنى حقيقة أن بلوغ الموضوعية فى العلوم الاجتماعية أصعب بكثير منه فى العلوم الطبيعية (هذا إذا كان من الممكن بلوغها أصلاً) . أن تكون موضوعيا ، هذا أمر يتطلب ألا تكون متحيزا بأحكامك عن القيم - نعنى أن تكون " متحررا من القيم " (كما يقول ماكس فيبر) . لكن يندر أن يتمكن عالم الاجتماع من أن يحرر نفسه من نسق قيم طبقته الاجتماعية كى يصل حتى إلى درجة محدودة من " حرية القيم " و " الموضوعية " .

إن كل واحدة من الدعاوى التى نسبتها هنا إلى المذهب الطبيعى هي دعاوى فى رأى خاطئة تماما : كل هذه الدعاوى تركز على سوء فهم لمناهج العلوم الطبيعية -

على أسطورةٍ في الواقع ، أسطورةٍ مقبولة للأسف على نطاق واسع و مؤثرة للغاية . إنها أسطورة الطابع الاستقرائي لمناهج العلوم الطبيعية و طابع موضوعية العلوم الطبيعية . إننى أعتزم فيما يلى أن أخصص جزءاً صغيراً من وقتكم الثمين لنقد المذهب الطبيعى المضلل هذا .

ليس من ينكر أن الكثيرين من علماء الاجتماع سوف يرفضون واحدة أو الأخرى من الدعاوى التى نسبتُها إلى المذهب الطبيعى المضلل . ورغم ذلك فإن هذا المذهب الطبيعى يبدو فى الوقت الحاضر وقد اتخذ اليد العليا فى العلوم الاجتماعية ، إلا - ربما - فى الاقتصاد السياسى ؛ على الأقل فى الدول المتحدثة بالانجليزية . أود أن أصوغ أعراض هذا النصر فى دعاوى الثامنة .

الدعوى الثامنة : كان علم الاجتماع قبل الحرب العالمية الثانية يعتبر علماً اجتماعياً نظرياً عاماً ، ربما أمكن مقارنته بالفيزياء النظرية ، كما كانت الأنثروبولوجيا الاجتماعية تُعتبر علمَ اجتماعٍ لمجتمعات خاصة جداً - نعى مجتمعات بدائية . ولقد انقلبت هذه العلاقة الآن إلى النقيض تماماً ؛ وهذه واقعة يجب أن نلفت إليها النظر . لقد أصبحت الأنثروبولوجيا الاجتماعية أو الإثنولوجيا علماً اجتماعياً عاماً ، أما علم الاجتماع فهو يكيف نفسه أكثر وأكثر ليتحول إلى عنصر واحد داخل الأنثروبولوجيا الاجتماعية : نعى أنثروبولوجيا اجتماعية لنموذج خاص جداً من المجتمعات - نموذج المجتمع الصناعى الغربى الأوروبى . إذا وضعنا هذا فى صورة مختصرة : لقد انقلبت تماماً العلاقة بين علم الاجتماع و الأنثروبولوجيا . لقد ارتقت الأنثروبولوجيا من فرع تخصص تطبيقى إلى علم أساسى ، و رُقِيَ الأنثروبولوجى من جامع معلومات قصير النظر إلى حد ما ، ليصبح منظراً اجتماعياً عميق التفكير بعيد النظر ، وسيكولوجى أعماق اجتماعياً . على أن عالم الاجتماع النظرى السالف لاشك أن سيسعده أن يعمل كجامع معلومات و اخصائى : إن وظيفته هى ملاحظة و وصف المحرمات و الرموز المقدسة لدى المواطنين البيض بدول أوروبا الغربية و الولايات المتحدة .

ربما لا يصح أن نأخذ هذا التغيير في مصير العالم الاجتماعي مأخذ الجد ،
لاسيما وأن ليس هناك ما يسمى جوهر الموضوع العلمي . وهذا يقودني إلى دعوى
التاسعة .

الدعوى التاسعة : إن ما يسمى موضوعاً علمياً ليس سوى تكتل من
المشكلات و الحلول التجريبية ، مُمِزَّت بطريقة اصطلاحية ، أما ما يوجد في الواقع فهو
المشكلات و التقاليد العلمية .

و على الرغم من هذه الدعوى التاسعة فإن الانقلاب الكامل في العلاقات بين علم
الاجتماع و الأنثروبولوجيا هو انقلاب مثير للغاية ، ليس بسبب المواضيع و عناوينها ،
وإنما لأنه يشير إلى انتصار منهج علم زائف . بذا أصل إلى دعوى التالية .

الدعوى العاشرة : إن انتصار الأنثروبولوجيا هو انتصار منهج يزعم أنه
شهودي و أنه وصفي ، يدعى أنه يستخدم التعميمات الاستقرائية . هو فوق كل شيء
انتصار لمنهج يدعى أنه أكثر موضوعية ، أي لما أخذ على أنه منهج العلوم الطبيعية .
انه انتصار فرسي (يقرب من الاندحار) : انتصار ثان كهذا و سنضيع جميعا -
أقصد الأنثروبولوجيا و علم الاجتماع .

على أن اعترف بأنه من الممكن صياغة دعوى العاشرة بصورة أكثر صراحة .
إنني أسلم بالطبع بأن الأنثروبولوجيا - أحد أكثر العلوم الاجتماعية نجاحا - قد
اكتشفت الكثير الهام و المثير للاهتمام . ثم أننى أسلم عن طيب خاطر بأن رؤيتنا نحن
الأوروبيين لأنفسنا - من باب التغيير - من خلال نظارة الأنثروبولوجى الاجتماعى
ستكون خبرة ساحرة للغاية و مثيرة . صحيح أن هذه النظارة قد تكون أكثر تلويها من
نظاراتنا ، لكن هذا لا يجعلها أكثر موضوعية . إن الأنثروبولوجى ليس كما يظن عادةً ،
ذلك المراقب الهابط من المريخ ، الذى كثيرا ما يحاول أن يلعب دوره الاجتماعى (ليس
بدون استمتاع) ؛ لا و ليس لدينا من سبب و لو واهٍ لنفترض أن ساكن المريخ سيرانا
بشكل أكثر " موضوعية " مما نرى نحن أنفسنا .

أحب في هذا المقام أن أحكى قصة أعترف بأنها متطرفة إن لم تكن أبداً متفردة. وعلى الرغم من أنها قصة حقيقية ، فإن هذا الأمر لا يهم بالنسبة لهذا السياق . فإذا بدت لك القصة بعيدة الاحتمال ، فأرجو أن تعتبرها من تأليفى ، مثلاً ابتكرته ، صممتها لأوضح نقطة هامة مستخدماً مبالغة شديدة .

من سنين عديدة اشتركت فى مؤتمر مدته أربعة أيام نظّمه أحد علماء اللاهوت وضم فلاسفة وبيولوجيين و أنثروبولوجيين و فيزيائيين - ممثلاً أو اثنين من كل من هذه الفروع . كنا جميعاً ثمانية . كان الموضوع هو " العلم والمذهب الانسانى " . بعد بضعة متاعب وبعد احباطٍ محاولةٍ استهدفت أن نقع تحت تأثير حجة مهيبة ، نجح الجهود المشترك لنحو أربعة أو خمسة من المشتركين خلال ثلاثة أيام فى رفع المناقشة إلى مستوى عالٍ غير مألوف ، وصل مؤتمرننا إلى تلك المرحلة - أو هكذا بدا لى الأمر - التى امتلأنا فيها جميعاً بالشعور الجميل بأن كلامنا يتعلم من الآخرين . على أية حال ، كنا مستغرقين فى موضوع الجدل عندما طلع علينا الأنثروبولوجى الاجتماعى بمأثرته .

قال : " ربما تعجبتم لأننى فى هذا المؤتمر لم أنبس حتى الآن ببنت شفة . ذاك لأننى مراقب . إن حضورى هذا المؤتمر ، بصفتى أنثروبولوجياً ، لم يكن للاشتراك فى سلوككم اللفظى بقدر ما كان لدراسة سلوككم اللفظى ، هذا ما كنت أقوم به . وعلى هذا فإننى لم أتمكن دائماً من تتبع المحتوى الواقعى لمناقشتكم . لكن شخصاً مثلى درس العشرات من مجموعات المناقشة ، قد تعلم مع الوقت أن موضوع المناقشة غير مهم نسبياً " . ثم أردف بقوله ، حرفياً (إن لم تخنّى ذاكرتى) : " نتعلم نحن الأنثروبولوجيين أن ننظر إلى مثل هذه الظواهر الاجتماعية من الخارج و من موقف أكثر موضوعية . إن ما يهمنا هو الـ " كيف " - مثلاً : كيف يحاول شخص أو آخر أن يسيطر على المجموعة ، وكيف يرفض الآخرون محاولاته ، إما فرداً فرداً ، أو عن طريق تشكيل ائتلاف ، كيف يتشكل بعد عدة محاولات كهذه نظامٌ هيراركى ، ومن ثم اتزان ، ومعه مجموعة من طقوس التعبير باللفظ . تتشابه هذه الأشياء دائماً أياً كان تنوع القضية التى تُستخدم موضوعاً للمناقشة .

أصغينا إلى كل ما كان على هذا الأنثروبولوجى - زائرنا من المريخ - أن يقول ؛ ثم وجهت إليه سؤالين . أولهما عما إذا كان له ثمة تعليق على النتائج الواقعية لمناقشتنا ؛ ثانيهما عما إذا كان لا يرى أن ثمة شيئا اسمه أسباب أو حجج لا شخصية قد تكون صحيحة أو باطلة . أجاب أن قد كان عليه أن يركز على مراقبة سلوك مجموعتنا بشكل لم يسمح له بمتابعة حججنا بالتفصيل ، بل إنه لو فعل ذلك لعرض موضوعيته للخطر (هكذا قال) ، إذ ربما تورط عندئذ فى الجدل و أصبح واحدا منا - فيقضى بذلك على موضوعيته . وعلاوة على ذلك ، فلقد تدرب على ألا يحكم على المحتوى الموضوعى للسلوك اللفظى (كان يستعمل باستمرار مصطلح " السلوك اللفظى " و " التعبير باللفظ ") أو على أن يأخذ هذا المحتوى على أنه غير مهم . قال إن ما يهمه هو الوظيفة الاجتماعية و السيكولوجية لهذا السلوك اللفظى . ثم أردف يقول " فبينما تؤثر الأسباب أو الحجج على المشاركين فى الجدل ، فإن ما يهمنا هو حقيقة أنه من الممكن بهذه الوسيلة أن يدفع و يؤثر بعضكم على بعض ، ويهمنا بالذات أعراض هذا الأثر ، بالطبع . إننا نهتم بمفاهيم مثل التوكيد و التردد و التدخل والتسليم . أبدا لا نهتم حقا بالمحتوى الواقعى للجدل وإنما بالدور الذى يلعبه المشاركون ، بالتفاعل المثير ، فى حد ذاته . أما عما يسمى الحجج ، فهى بالطبع وجه من أوجه السلوك اللفظى ، ولا تختلف أهميته عن أهمية أى وجه آخر . و أما عن فكرة أنك تستطيع أن تميز بوضوح بين الحجج و غيرها من التعبيرات باللفظ فهى محض خداع ذاتى . ومثلها أيضا فكرة التمييز بين الحجج الصحيحة موضوعيا و الباطلة موضوعيا . فإذا أصررت ، فمن الممكن أن تُصنّف الحجج تبعا للمجتمعات أو المجاميع التى تُقبل بداخلها ، فى أزمان معينة ، كصحيحة أو باطلة . و أما عن الدور الذى يلعبه عامل الزمن فتوضحه حقيقة أن ما يسمى حججا تُقبل زمنا فى جماعة حوار كهذه ، قد يهاجمها أو يرفضها ثانية أحد المشاركين فى مرحلة تالية " .

لا أود أن أطيل فى وصف هذه الواقعة ، وأتصور أنه ليس من الضرورى أن أبرز فى هذا الجمع أن موقف صديقى الأنثروبولوجى ، هذا الموقف الذى يشوبه بعض من التطرف ، إنما يبين فى أصله العقلى أثر النموذج السلوكى للموضوعية ، مثلما

يشى بأفكار معينة نمت في التربة الألمانية - وأنا هنا أشير إلى فكرة النسبوية الفلسفية : نسبوية تاريخية ترى أن ليس ثمة حقيقة موضوعية ، وإنما فقط حقائق هذا العصر أو ذاك ؛ و نسبوية اجتماعية تقول بأن هناك حقائق أو علوم لهذه الجماعة أو تلك الطبقة ، كمثال علم بروليتارى و علم برجوازي . كما أعتقد أيضاً أن ما يسمى سوسيولوجيا المعرفة قد لعب دوراً كبيراً في التاريخ المبكر للدوجمات التي ردها صديقي الأنثروبولوجي .

لقد اتخذ صديقي الأنثروبولوجي في ذلك المؤتمر باعتراف الجميع موقفاً متطرفاً بعض الشيء ، لكن هذا الموقف - لاسيما إذا حورناه قليلاً - ليس بالموقف اللانموذجي و لا هو بالموقف غير الهام .

لكن هذا موقف سخيف . و لأننى في مكان آخر قد نقت بالتفصيل النسبوية التاريخية و الاجتماعية ، وأيضاً سوسيولوجيا المعرفة ، فإننى لن أقوم هنا بتكرار هذا ثانية ، و سأقتصر هنا على مناقشة الفكرة الساذجة المضللة للمنطقية العلمية التي تشكل أساس هذا الموقف .

الدعوى الحادية عشرة : من الخطأ الفادح أن نفترض أن موضوعية علم ما ترتكز على موضوعية العالم ، ومن الخطأ الفادح أن نعتقد أن موقف عالم الطبيعيات أكثر موضوعية من موقف عالم الاجتماع . فالعالم الطبيعي ليس سوى متحيز مثل كل شخص آخر ، و ما لم ينتم إلى القلة التي تنتج باستمرار أفكاراً جديدة ، فإنه - للأسف - كثيراً ما يكون في غاية التحيز ، فيفضل أفكاره الخاصة بطريقة مشايعة و مغرضة . لقد أسس بعض من أكبر الفيزيائيين المعاصرين مدارس وقفت تقاوم الأفكار الجديدة مقاومة شديدة حقاً .

على أن لدعوى هذه جانباً إيجابياً ، هو الأهم ، يشكل محتوى دعوى الثانية عشرة .

الدعوى الثانية عشرة : إن ما قد يوصف بالموضوعية العلمية إنما يركز فحسب على تقليد نقدي ، كثيراً ما يمكننا من أن ننقد دوجماً سائدة - على

الرغم مما يقابله من مقاومة . أعنى أن موضوعية العلم ليست قضية العالم الفرد ، إنما هي النتيجة الاجتماعية للنقد المتبادل ، لتقسيم العمل - الودي العدائي - بين العلماء ، لتعاونهم و أيضا لتنافسهم . لهذا السبب فموضوعية العلم تتركز - جزئيا - على سلسلة كاملة من الظروف الاجتماعية و السياسية التي تجعل هذا النقد ممكنا .

الدعوى الثالثة عشرة : إن ما يسمى سوسيولوجيا المعرفة ، الذي

يرى الموضوعية فى سلوك العلماء الأفراد ، الذى يفسر نقص الموضوعية بلغة الموطن الاجتماعى للعلماء ، قد أغفل تماماً النقطة الحاسمة التالية : حقيقة أن الموضوعية تتركز كليةً على النقد . إن ما أغفلته سوسيولوجيا المعرفة ليس سوى سوسيولوجيا المعرفة ذاتها - نظرية الموضوعية العلمية . إن الموضوعية لا يمكن أن تفسر إلا بلغة الأفكار الاجتماعية مثل التنافس (بين العلماء الأفراد كما بين المدارس الفكرية المختلفة) ؛ و التقاليد (أعنى التقاليد النقدية) ؛ و المؤسسات الاجتماعية (مثلا النشر فى مجلات متنافسة ؛ المناقشات فى المؤتمرات) ؛ و قوة الدولة (القدرة السياسية للدولة على تحمل النقد الحر) .

و العادة أن تقوم هذه العملية فى نهاية المطاف بالتخلص من التفاصيل الثانوية، مثل الموطن الاجتماعى و الايديولوجى للباحث، و إن كانت هذه بلا ريب تلعب دورا فى الأجل القصير .

و لقد تُحِلُّ بشكل أكثر حرية المشكلة التى تسمى " التحرر من القيمة " ، تماماً مثل مشكلة الموضوعية .

الدعوى الرابعة عشرة : لنا أن نميز فى المناقشة النقدية قضايا مثل

(١) قضية الصدق فى أى تقرير ؛ قضية وثاقة صلاته ، فائدته ، أهميته فى مواجهة المشكلات التى تهمنا . (٢) قضية وثاقة صلاته و فائدته و أهميته فى مواجهة /المشكلات - خارج - العلمية ، مثل مشكلة سعادة الانسان ؛ أو المشكلة المختلفة التركيب تماماً للدفاع القومى أو لسياسة قومية عدوانية ؛ أو مشكلة التوسع الصناعى ، أو مشكلة اكتساب ثروة شخصية .

الواضح أنه من المستحيل إزالة مثل هذه الاهتمامات - خارج - العلمية من البحث العلمى ، وكما يستحيل إزالتها من البحث فى العلوم الطبيعية - مثلاً من بحوث الفيزياء - يستحيل أيضاً إزالتها من العلوم الاجتماعية .

أما ما هو ممكن وما هو مهم وما قد يعطى صفته المميزة ، فليس هو إزالة الاهتمامات - خارج - العلمية بقدر ما هو التمييز بين الاهتمامات التى لا تنتمى إلى البحث عن الحقيقة ، وبين الاهتمام العلمى الخالص بالحقيقة . وعلى الرغم من أن الحقيقة هى القيمة العلمية الأولى ، فإنها ليس بالقيمة الوحيدة . إن وثاقة الصلة والفائدة وأهمية العبارات فى مواجهة مشكلة علمية بحثية هى أيضاً قيم علمية من الدرجة الأولى ، وهذا صحيح أيضاً بالنسبة لقيم مثل الخصوبة والقوة التفسيرية والبساطة والدقة .

أريد أن أقول إن هناك قيماً ايجابية وسلبية علمية **خالصة** ، وأخرى **خارج** - علمية . وعلى الرغم من أنه يستحيل أن نفصل العمل العلمى عن التطبيقات والتقييمات خارج العلمية ، فإن من مهام النقد العلمى والجدل العلمى أن يحارب تشوش عوالم القيم ، وأن يقوم على وجه الخصوص بإزالة التقييمات خارج العلمية من **قضايا الحقيقة** .

طبيعى أننا لا نستطيع أن ننجز هذا نهائياً وعلى نحو حاسم باصدار مرسوم ؛ وإنما هو سيبقى كواحدة من المهام الثابتة للنقد العلمى المشترك . إن نقاء العلم الخالص هدف أسمى ، يفترض أننا لن نبلغه ؛ لكنه هدف نحارب - وعلينا أن نحارب - دائماً من أجله ، عن طريق النقد .

قلت عند صياغة هذه الدعوى إنه من المستحيل أن نُزيل القيم - خارج - العلمية من النشاط العلمى . ونفس الأمر ينطبق على الموضوعية . إننا لا نستطيع أن نحرم العالم من تشييعه دون أن نحرمه من إنسانيته ، لا ولا نستطيع أن نكتب أو نحطم أحكامه القيمية دون أن نحطمه كإنسان و **كعالم** . إن دوافعنا ومثلنا العلمية الخالصة ، كمثُلنا عن بحث فى الحقيقة خالص ، إنما تتركز وبشدة على أحكام قيمية خارج -

علمية ، بل و دينية جزئيا . إن العالم الموضوعي ، " المتحرر من القيمة " ليس هو العالم المثالي . فبدون العاطفة لن ننجز شيئا - مؤكدا ان ننجز شيئا في العلم البحت . إن قولنا " حب الحقيقة " ليس مجرد استعارة .

الأمر إذن ليس مجرد عدم قدرة العالم الفرد عمليا على بلوغ الموضوعية والتحرر من القيم ، إنما هو أن الموضوعية و " التحرر من القيم " هما في ذاتهما قيمتان . ولما كان التحرر من القيم في ذاته قيمة ، فإن طلب قيمة تحرر من القيم غير مشروطة هو تناقض ظاهري . إن الاعتراض ليس بالغ الأهمية ، لكن يجب أن ننتبه إلى أن هذا التناقض يختفي تلقائيا إذا استبدلنا بطلب التحرر من القيم طلبا أن تكون إحدى مهام النقد العلمي : الكشف عن تشوش القيمة وتمييز قضايا القيمة العلمية الصرفة (الحقيقة ، وثاقة الصلة ، البساطة ، وغيرها) من القضايا خارج العلمية .

حاولت حتى الآن أن أطور باختصار الدعوى بأن منهج العلم يتوقف على اختيار المشكلات و على نقد محاولتنا التجريبية المؤقتة لحلها ، ثم حاولت - مستخدماً كمثال قضيتين عن منهج العلوم الاجتماعية نوقشتا طويلا - أن أبين أن هذا التناول النقدي للمناهج (كما قد يُسمى) يقود إلى نتائج منهجية معقولة للغاية . لكن ، وعلى الرغم من أنني قد ذكرت بضع كلمات عن الإبستمولوجيا ، عن منطق المعرفة ، وبضع كلمات نقدية عن المنهجية في العلوم الاجتماعية ، فإنني لم أقدم حتى الآن في الواقع إلا إسهاماً إيجابياً محدوداً لموضوع مقالتي ، منطق العلوم الاجتماعية .

لا أود أن أؤخركم فأقدم أسبابا أو أعذاراً عن السبب في أنني أرى من المهم أن نطابق بين المنهج النقدي و المنهج العلمي ، على الأقل في صورته التقريبية . ولكني أود الآن أن أتحول مباشرة إلى بعض القضايا و الدعاوى المنطقية البحتة .

الدعوى الخامسة عشرة : إن أهم مهام المنطق الاستنباطي البحت هي

كأرجانون للنقد .

الدعوى السادسة عشرة : المنطق الاستنباطى هو نظرية صحة الاستدلالات المنطقية أو العلاقة ذات النتيجة المنطقية . ثمة شرط ضرورى وحاسم لصحة الاستدلال المنطقى هو : إذا كانت مقدمات الاستدلال الصحيح **صحيحة** ، كانت الاستنباطات أيضا **صحيحة** . يمكن أن نعبر عن هذا أيضا كما يلى : المنطق الاستنباطى هو نظرية نقل الحقيقة من المقدمات إلى الاستنباط .

الدعوى السابعة عشرة : يمكن أن نقول إنه : إذا كانت كل المقدمات صحيحة وكان الاستدلال صحيحا ، فلا بد أن يكون الاستنباط أيضا صحيحا . وعلى هذا فإذا كان الاستنباط خاطئا فى استدلال صحيح ، فلا يمكن أن تكون كل المقدمات صحيحة .

من الممكن أن نصوغ هذه النتيجة التافهة - إن تكن بالغة الأهمية - فى الصورة التالية : المنطق الاستنباطى ليس فقط نظرية **نقل الحقيقة** من المقدمات إلى الاستنباط ، إنما هو أيضا و فى نفس الوقت نظرية **نقل الخطأ** من الاستنباط إلى واحد على الأقل من المقدمات .

الدعوى الثامنة عشرة : بهذه الطريقة يصبح المنطق الاستنباطى نظرية للنقد العقلى ، وذلك لأن كل نقد عقلى إنما يتخذ شكل محاولة لتوضيح أنه من الممكن أن تُردَّ استنباطات غير مقبولة إلى التقارير التى نحاول نقدها ، فإذا نجحنا فى أن نُردَّ - منطقيا - استنباطات غير مقبولة إلى تقرير ، فلنا أن نأخذ التقرير على أنه مُقنَّد .

الدعوى التاسعة عشرة : نحن نعمل فى العلوم مع نظريات ، نعنى مع أنساق استنباطية . وهناك سببان لهذا . أولهما أن النظرية أو النسق الاستنباطى هو محاولة للتفسير ، ومن ثم محاولة لحل مشكلة علمية . والثانى أن النظرية ، نعنى النسق الاستنباطى ، يمكن أن يُنقَد عقليا من خلال نتائجه ، فهو إذن حل تجريبي يخضع للنقد العقلى .

نكتفى بهذا بالنسبة للمنطق الصورى كأورجانون النقد .

ثمة مفهومان استخدمتهما هنا يحتاجان إلى توضيح قصير : مفهوم الحقيقة ومفهوم التفسير .

الدعوى العشرون : إن مفهوم الحقيقة مفهوم لا غنى عنه بالنسبة للتناول النقدي الذي طورناه هنا . إن ما ننقده هو الادعاء بأن نظرية ما صادقة ، إن ما نحاول أن نبينه كُنْقادٍ لنظرية ما هو بوضوح أن هذا الادعاء ليس له أساس : أنه خاطيء . لا يمكن بغير فكرة الحقيقة المنظَّمة أن نفهم الفكرة المنهجية العامة بأننا نستطيع أن نتعلم من أخطائنا : الخطأ يكمن في فشلنا في بلوغ هدفنا ، معيارنا للحقيقة الموضوعية الذي هو فكرتنا المنظَّمة .

إننا نصف الافتراض بأنه " حقيقي " إذا اتفق مع الوقائع أو تطابق معها ، أو إذا كانت الأشياء كما وصفها الافتراض . هذا هو ما يسمى المفهوم المطلق أو الموضوعي للحقيقة ، الذي نستخدمه جميعا باستمرار . ولقد كان النجاح في إصلاح هذا المفهوم المطلق للحقيقة إحدى أهم نتائج المنطق المعاصر .

و هذه الملاحظة تعنى أن مفهوم الحقيقة قد قُوِّض . والواقع أن هذا كان هو القوة المحركة التي أنتجت ما ساد عصرنا من الايديولوجيات النسبوية .

و هذا هو السبب في ميلى إلى أن أصف إصلاح مفهوم الحقيقة الذي قام به المنطقى و الرياضى ألفريد تارسكى بأنه أهم نتيجة فلسفية للمنطق الرياضى الحديث .

و أنا لا أستطيع بالطبع أن أناقش هذه النتيجة هنا ؛ لكننى أستطيع أن أقول بصورة دوجماتية صريحة أن تارسكى قد نجح في توفير أبسط التفسيرات الممكنة وأكثرها إقناعاً لموضع اتفاق عبارة ما مع الوقائع . ولقد كان هذا بالتحديد هو المهمة التي أدت صعوبتها إلى النسبوية الارتيازية - بنتائجها الاجتماعية التي لا أرى داعياً للتحديث عنها هنا .

أما المفهوم الثانى الذى استخدمته و الذى قد يحتاج إلى توضيح فهو مفهوم التفسير ، أو إذا أردنا الدقة ، مفهوم التفسير العلى .

إن أى مشكلة نظرية بحثة - أى مشكلة علم بحث - تكمن دائماً فى مهمة التوصل إلى تفسير واقعة ، أو ظاهرة ، أو أطرادٍ لافِتٍ للنظر ، أو استثناءٍ من قاعدة لافِتٍ للنظر . وما نبغى تفسيره يسمى المُفسَّر . و الحل التجريبي للمشكلة - نعى تفسيرها - يتألف عادة من نظرية ، نسق استنباطى ، يسمح لنا بتفسير المُفسَّر ، يربطه منطقياً بوقائع أخرى (تسمى الشروط المبدئية) . يكمن التفسير الكامل الوضوح دائماً فى إبراز الاستنباط المنطقى للمفسَّر ، من النظرية تعضدها بعض الشروط المبدئية .

و على هذا يتألف المخطط المنطقى الأساسى لكل تفسير من استدلال منطقى استنباطى تتألف مقدماته من نظرية و من بعض شروط مبدئية ، تكون نتيجتها هى المُفسَّر .

لهذا المخطط الأساسى عدد من التطبيقات لافِتٍ للنظر . فلقد يستعمل ، على سبيل المثال ، لتوضيح الفارق بين فرض خاص ، وفرض آخر يمكن اختباره مستقلاً . وعلاوة على ذلك - وهذا قد يثير اهتمامكم - فإنه من الممكن أن نحلل منطقياً و بطريقة بسيطة الفارق بين المشكلات النظرية ، والمشكلات التاريخية ، ومشكلات العلم التطبيقى . هذا يبين أن ثمة تبريراً منطقياً كاملاً للفارق الشهير بين العلوم النظرية و العلوم التاريخية - طالما أخذنا مصطلح " علم " فى هذا السياق ليعنى اهتماماً بمجموعة من المشاكل محددة مميزة منطقياً .

يكفى هذا فى توضيح المفهومين المنطقيين اللذين استخدمتهما حتى الآن .

عن هذين المفهومين - مفهوم الحقيقة و مفهوم التفسير - ينشأ التطوير المنطقى لمفاهيم أخرى ربما كانت حتى أكثر أهمية بالنسبة لمنطق المعرفة و بالنسبة للمنهجية . وأول هذه المفاهيم هو " الاقتراب من الحقيقة " و الثانى هو " القدرة التفسيرية " أو المحتوى التفسيري للنظرية .

وهذان مفهومان منطقيان خالصان إلى المدى الذى يُعرفان فيه بمساعدة المفاهيم المنطقية الخالصة لصدق العبارة و لمحتوى العبارة - نعى لفئة النتائج المنطقية للنظرية .

وكلاهما مفهوم نسبي . وعلى الرغم من أن كل عبارة تكون ببساطة إما صحيحة وإما خاطئة ، فإن عبارة واحدة قد تمثل اقتراباً من الحقيقة أكثر من أخرى غيرها . سيكون الوضع هكذا ، مثلاً ، إذا كان للعبارة الأولى نتائج منطقية " أكثر صحة " و " أقل " خطأ من الثانية . (هنا نفترض أن المقارنة مقبولة بين تحت الفئات الصحيحة و تحت الفئات الخاطئة - داخل فئتي نتائج العبارتين) . يمكن بسهولة أيضاً توضيح السبب في أن لنا - على حق - أن نفترض أن نظرية نيوتن هي تقريب إلى الصديق أفضل من نظرية كبلر .

بنفس الشكل يمكن أن نبين أن القدرة التفسيرية لنظرية نيوتن أكبر من مثيلتها لنظرية كبلر .

نحن إذن نحرز مفاهيم منطقية عليها يؤسس تقييم نظرياتنا ، مفاهيم تسمح لنا أن نتحدث حديثاً ذا معنى عن تقدم أو ركوص بشأن النظريات العلمية .

يكفى هذا بالنسبة للمنطق العام للمعرفة . وأحب الآن أن أقدم بعض الدعاوى الإضافية بشأن منطق العلوم الاجتماعية خاصة .

الدعوى الحادية والعشرون : ليس ثمة ما يسمى علم شهودي خالص ، ليس سوى علوم ننظرها (واعين و انتقادين عادة) . وهذا ينطبق أيضاً على العلوم الاجتماعية .

الدعوى الثانية والعشرون : السيكولوجيا علم اجتماعي ، لأن أفكارنا وأفعالنا تعتمد إلى حد كبير على الظروف الاجتماعية . ثمة أفكار اجتماعية واضحة مثل (أ) المحاكاة ، (ب) اللغة ، (ج) العائلة . الواضح أيضاً أن سيكولوجيا التعليم و التفكير ، والتحليل النفسي أيضاً ، لا يمكن أن توجد دون استخدام واحدة أو الأخرى من هذه الأفكار الاجتماعية . السيكولوجيا إذن تفترض مقدماً مفاهيم اجتماعية، وهذا يبين أنه من المستحيل أن نفسر المجتمع تفسيراً شاملاً بمصطلحات سيكولوجية فقط ، أو أن نرده إلى السيكولوجيا . لا يمكن من ثم أن ننظر إلى السيكولوجيا على أنها أساس العلوم الاجتماعية .

أما ما لا نستطيع من ناحية المبدأ أن نفسره سيكولوجياً ، وما يلزم أن نفترضه مقدماً في كل تفسير سيكولوجي ، فهو البيئة الاجتماعية للإنسان . تشكل مهمة وصف هذه البيئة الاجتماعية (أعنى بمساعدة النظريات التفسيرية ، فليس ثمة أوصاف بلا نظرية - كما ذكرنا) تشكل إذن المهمة الرئيسية للعلم الاجتماعي . ومن الملائم إذن أن توكل هذه المهمة إلى السوسيولوجيا (علم الاجتماع) . وهذا هو ما أفترضه فيما يلي .

الدعوى الثالثة والعشرون : السوسيولوجيا مستقلة بذاتها ،

بمعنى أنها - ولحد كبير - تستطيع ، ويلزم ، أن تقيم نفسها مستقلة عن السيكولوجيا . وبصرف النظر عن اعتماد السيكولوجيا على الأفكار الاجتماعية ، فإن هذا يعود أيضاً إلى حقيقة أن السوسيولوجيا تواجه على الدوام بمهمة تفسير نتائج اجتماعية لنشاط الإنسان - غير مقصودة و عادة غير مرغوبة . وكمثال : إن المنافسة ظاهرة اجتماعية ، عادة غير مرغوبة لدى المتنافسين ، ولكن يمكن بل ويلزم أن تُفسَّر كنتيجة غير مقصودة (عادة ما يتعذر تجنبها) لنشاط المتنافسين .

و على هذا ، فعلى الرغم من احتمال وجود تفسير سيكولوجي لبعض أنشطة المتنافسين ، فإن التنافس كظاهرة اجتماعية هو نتيجة لهذه الأنشطة يتعذر تفسيرها سيكولوجياً .

الدعوى الرابعة والعشرون : لكن السوسيولوجيا مستقلة أيضاً

بذاتها بمعنى ثان ، نعنى ما أطلق عليه كثيراً اسم سوسيولوجيا الفهم الموضوعي .

الدعوى الخامسة والعشرون : يُثمر الاستقصاء المنطقي لمناهج علم

الاقتصاد نتيجة يمكن تطبيقها على كل العلوم الاجتماعية . هذه النتيجة تبين أن هناك **منهجاً موضوعياً خالصاً** في العلوم الاجتماعية ، يمكن أن نسميه منهج الفهم **الموضوعي** ، أو منطق الموقف . من الممكن أن يُطوَّر علم اجتماعي موجه نحو الفهم **الموضوعي** مستقلاً عن كل الأفكار الذاتية أو السيكولوجية ، ويمكن منهجه في تحليل موقف الشخص النشط بما يكفي لتفسير نشاطه بلغة الموقف دون مساعدة إضافية

من السيكلوجية . ويتوقف " الفهم " الموضوعى على ادراك أن النشاط كان - موضوعيا - ملائما للموقف ، نعى أن تحليل الموقف إلى حد تتحول فيه العناصر التى تبدو فى البداية سيكلوجية (كالرغبات و الحوافز و الذكريات و الارتباطات) تتحول إلى عناصر للموقف . يصبح الرجل ذو الرغبات الخاصة إذن شخصا يتميز موقفه بحقيقة أنه يلاحق أهدافا موضوعية خاصة ، والرجل ذو الذكريات أو الارتباطات الخاصة شخصا يتميز موقفه بحقيقة أنه مُزود موضوعيا بنظريات خاصة أو بمعلومات خاصة .

هذا إذن يسمح لنا بأن نفهم الأنشطة بمعنى موضوعى ، بحيث نستطيع القول : لا أحد ينكر أن لى أهدافا مختلفة و أننى أعتنق نظريات مختلفة (عن شارلمان ، مثلا) ؛ لكن ، لو اننى وضعت فى موقفه الذى حلّ هكذا (حيث الموقف يضم أهدافا و معرفة) لَقُمْتُ - وربما قُمْتَ أنت أيضا - بما قام هو به . إن منهج تحليل الموقف منهج بالتأكيد فردانى ، ولكنه بالتأكيد ليس منهجا سيكلوجيا ؛ لأنه يستبعد - من ناحية المبدأ - كل العوامل السيكلوجية و يستبدل بها عناصر موضوعية موقفية . وأنا أطلق عليه عادة اسم " منطق الموقف " أو " المنطق الموقفى " .

الدعوى السادسة و العشرون : و تفسيرات منطق الموقف التى

عرضناها هنا هى إعادة بناء عقلية نظرية . إنها مفرطة فى التبسيط مفرطة فى التخطيط و من ثم فهى بوجه عام خاطئة . ورغم ذلك فمن الممكن أن تحمل محتوى من الحقيقة كبيرا ، وقد تكون - بالمعنى المنطقى الصارم - اقترابات جيدة من الحقيقة ، بل و أفضل من غيرها من التفسيرات القابلة للاختبار . فى هذا المعنى يكون المفهوم المنطقى للاقتراب من الحقيقة أمراً أساسياً بالنسبة لعلم اجتماعى يستخدم منهج تحليل الموقف . على أن تحاليل الموقف هى قبل كل شىء تحاليل عقلية يمكن نقدها تجريبيا كما يمكن تحسينها . ذلك أننا نستطيع مثلا أن نجد خطابا يبين أن المعلومات المتاحة لشارلمان كانت تختلف تماماً عن تلك التى فرضناها فى تحليلنا . على النقيض من ذلك سنجد أنه من الصعب أن تكون الفروض السيكلوجية أو الطابعية قابلة للنقد .

الدعوى السابعة والعشرون : يفترض منطق الموقف ، بوجه عام ، عالماً فيزيقياً نعمل فيه . يحوى هذا العالم ، مثلاً ، موارد فيزيقية ، موارد تحت تصرفنا ، نعرف عنها شيئاً ، وعوائق فيزيقية نعرف شيئاً عنها أيضاً (ليس عادة بالكثير) ، ولا بد فوق ذلك أن يفترض منطق الموقف عالماً اجتماعياً يقطنه أناس آخرون ، و نعرف شيئاً عن أهدافه (ليس عادة بالكثير) و به علاوة على ذلك مؤسسات اجتماعية . وهذه المؤسسات الاجتماعية تحدد الطابع الاجتماعى المميز لبيئتنا الاجتماعية ، وهى تتألف من كل الواقع الاجتماعى لعالمنا الاجتماعى ، الواقع الذى يقابل أشياء العالم الفيزيقي . فحانوت البقال و المعهد الجامعى وقوة البوليس و القانون كلها فى هذا المعنى مؤسسات اجتماعية . و الكنيسة و الدولة و الزواج هى أيضاً مؤسسات اجتماعية ، ومثلها أيضاً بعض العادات القسرية مثل الهاراكيرى باليابان . لكن الانتحار فى مجتمعنا الأوروبى ليس مؤسسة اجتماعية بالمعنى الذى أستخدم فيه هذا المصطلح و الذى أجزم فيه بأن المقولة ذات أهمية .

كانت هذه هى الدعوى الأخيرة . أما ما يلى فهو اقتراح و تعليق ختامى قصير .

اقتراح : ربما كان لنا أن نختار تجريبياً - كمشاكل أساسية لسوسيولوجيا نظرية بحتة - أولاً : دراسة المنطق العام للمواقف ، و ثانياً : نظرية للمؤسسات و للتقاليد . تضم هذه مشاكل كالاتية :

(١) المؤسسات لا تقوم بفعل ، إنما يعمل الأفراد داخل المؤسسات أو بالأصالة عنها . و المنطق الموقفى لهذه الأفعال سيكون هو نظرية أشباه الأفعال للمؤسسات .

(٢) و لقد نقيم نظرية لنتائج مؤسسية للفعل الهادف - مقصودة و غير مقصودة . وربما أدت هذه أيضاً إلى نظرية خلق و تطوير المؤسسات .

تعليق واحد أخير . إننى أعتقد أن للإبستمولوجيا أهمية ليس فقط بالنسبة للعلوم المفردة و إنما أيضاً بالنسبة للفلسفة ، وأن القلق الدينى و الفلسفى فى زماننا هذا - و الذى يهم كل فرد منا بالتأكيد - هو فى معظمه قلق يتعلق بفلسفة المعرفة

البشرية . أسماه نيتشه العدمية الأوروبية ، وأسماه بيندا خيانة المثقفين ، أما أنا فأود أن أصفه بأنه نتيجة لكشف سقراط أننا لا نعرف شيئاً ؛ أعنى أننا أبدا لن نتمكن من تبرير نظرياتنا تبريرا عقليا .

لكن هذا الكشف الهام الذى أنتج من بين ما أنتج مرضَ الوجودية ، ليس سوى نصف كشف ؛ كما أن العدمية يمكن قهرها . ذلك أنه على الرغم من أننا لا نستطيع أن نبرر نظرياتنا تبريرا عقليا ، لا ولا نستطيع حتى إثبات أنها محتملة ، إلا أننا نستطيع أن ننقدها عقليا ، ونستطيع أن نميز النظرية الجيدة من الرديئة .

لكن زينو فانيس - حتى قبل سقراط - كان يعرف هذا ، إذ قال :

لم تكشف الآلهة لنا منذ البداية ...

عن كل شيء ، لكن بمرور الزمن ،

و من خلال البحث ، نتعلم و نعرف الأشياء بشكل أفضل .

(٦)

ضد التبجح

(رساله لم تعد أصلاً للنشر)

مقدمة : منذ نحو أربعة عشر عاماً تلقيت خطاباً من شخص لم تسبق لى معرفته يدعى الهر كلاوس جروسنر . أشار فى خطابه إلى صديقى هانس ألبيرت ، وطلب منى حديثاً مكتوباً عن وضع الفلسفة (الألمانية) . وافقت على الكثير مما جاء فى ذلك الخطاب ، وعلى الرغم من اختلافى فى رأى مع البعض منه ، إلا أننى رأيت أنه يستحق المناقشة . وعلى هذا أجبت على أسئلته مع بعض التحفظات . فى خطاب تالٍ طلب منى الهر جروسنر أن أذن له بنشر أجزاء من الخطاب (هى المنشورة هنا) فى كتاب كان يخطط له . أذنت له بذلك على الرغم مما تملكنى من شكوك ، على أن يكون ذلك فقط لكتابه : احتفظت بكل حقوق المؤلف ، وأكدت على أنه لا يجوز له إعادة طبع إسهامى فى كتابه دون موافقة صريحة منى . وعلى الرغم من ذلك ، فبعد فترة قصيرة ظهر فى جريدة " دى تسايت " الأسبوعية اقتباس (تحت عنوان رائع هو " ضد التبجح ") دون موافقتى ودون الإشارة إلى حقوقى . (كثيراً ما يساء استعمال حقوق المؤلف فى ألمانيا والنمسا) . ولما كان خطابى قد نشر مرتين كإقتباسات ، كما استشهد به مرات كثيرة على نحو خاطئ ، فقد رأيت أن أعيد هنا نشر الجزء الذى سبق نشره ، دون تنقيح ، على الرغم من عدوانيته . كتبت أقول :

أولاً ، هذه إجابة أسئلتك الأربعة (أو مجموعات أسئلتك) :

(١) بدأتُ فى المدرسة الثانوية اشتراكياً ، لكننى لم أجد فى المدرسة الإثارة الكافية . تركتُ المدرسة فى عمر السادسة عشرة ، ولم أعد إلا لأؤدى امتحان القبول فى الجامعة . وفى عمر السابعة عشرة (سنة ١٩١٩) كنت لا أزال اشتراكياً . لكننى أصبحت معارضا لماركس (نتيجة مصادمات مع الشيوعيين) . وقادتني تجاربي التالية (مع البيروقراطيين) إلى التبصر ، حتى قبل الفاشية ، بأن السلطة المتزايدة لآلة الدولة تشكل أكبر المخاطر على الحرية الفردية ، وأن علينا لذلك أن نستمر فى محاربة هذه الآلة . لم تكن اشتراكيته مجرد موقف عقلى نظرى : تدربت على نجارة الموبيليا (على خلاف أصدقائى الاشتراكيين المثقفين) وأديت امتحان عمال المياومة ، وعملت فى بيوت حضانة الأطفال ، وأصبحت مدرساً بالمدارس الابتدائية ؛ وقبل الانتهاء من أول كتاب لى (" المشكلتان الرئيسيتان للإبستمولوجيا " ، الذى لم ينشر إلا عام ١٩٧٩ - نشره مور ، توبنجن) لم أكن أنوى أن أعمل استاذاً للفلسفة . (نُشر كتابى "منطق الكشف العلمى" عام ١٩٣٤ ، وقبلت منصباً فى نيوزيلنده وقت الكريسماس ، ١٩٣٦)

ومن صباى الاشتراكى احتفظتُ بالكثير من الأفكار والمثاليات حتى عمري المتقدم . وعلى وجه الخصوص :

على كاهل كل مثقف تقع مسئولية خاصة جدا . لقد مُنح امتيازاً وفرصة الدراسة . هو يدين لعشيرته (لمجتمعه) فى المقابل بحققها فى أن تعرف نتائج دراسته بأبسط وأوضح صورة ممكنة وأكثرها تواضعاً . إن أسوأ ما يمكن للمثقف أن يفعله - خطيئته الكبرى - هى أن يحاول أن يُنصبَّ من نفسه نبياً عظيماً فى مواجهة عشيرته وأن يتعالى عليهم بفلسفاتٍ تربكهم . على من لا يستطيع أن يتحدث ببساطة ووضوح أن يصمت ، وأن ينتبه إلى عمله ، إلى أن يستطيع ذلك .

أثناء انعقاد مؤتمر الفلسفة فى قيينا عام ١٩٦٨ دعيت إلى مناقشتين تليفزيونيتين بين الفلاسفة . فوجئت إذ وجدت بلوخ فى واحدة منهما . حدث بيننا يوماً تصادم خفيف . (قلت صادقاً إننى أغبى من أن أفهم الطريقة التى يُعبرُّ بها عن نفسه) . فى

نهاية اللقاء قال فولفجانج كراوس رئيس الجلسة : " أرجوكم أن تجيبوني فى جملة واحدة ، ما هو فى رأيكم أهم ما نحتاجه ؟ " . كنت الوحيد الذى قدم إجابة مختصرة . قلت : " تواضعاً ذهنياً أكثر " .

إننى ليبرالى معاد للماركسية . لكننى أعترف بأن ماركس و لينين كانا يكتبان بطريقة بسيطة مباشرة . ترى ماذا كانا سيقولان عن أبهة الجدلين الجدد ؟ لابد أن كانا سيجدان كلمات أقسى من " الأبهة " . (فى رأى أن كتاب ليفين ضد النقد العملى كتاب أكثر من ممتاز) .

لإجابة سؤالك عن المشاكل الاجتماعية التى تشكل أساس أعمالى .

كل أعمالى الفلسفية ترتبط بمشكلات غير فلسفية . كتبتُ عن هذا عام ١٩٥٢ (أنظر صفحة ٧٢ من كتابى " **افتراضات حدسية و تفنيدات** ") : " تتجذر المشكلات الفلسفية الحقيقية دائماً فى مشكلات ملحة خارج الفلسفة ، وهى تموت إذا ما فسدت هذه الجذور " . ولقد أوردت أمثلة من مجالات تتجذر فيها مشكلات : السياسة ، الحياة الاجتماعية ، الدين ، علم الكونيات ، الرياضيات ، العلوم الطبيعية ، التاريخ .

ستجد وصفاً " لجذور منطق البحث العلمى " (١٩٥٧) فى الفصل من كتابى **افتراضات حدسية و تفنيدات** بالصفحات ٣٣ - ٣٨ . (لم يترجم هذا الكتاب بعد إلى الألمانية ، لأننى لم أجِد المترجم الكفاء ، وستصلكم بالبريد نسخة منه) .

بالنسبة لـ " فقر المذهب التاريخى " أرجو أن تراجع الاهداء بالصفحة الخامسة من كتابى بهذا العنوان ، وأما عن " منطق البحث العلمى " فأرجو أيضاً أن تنظر الصفحة الأولى من مقدمة الطبعة الألمانية الثالثة (ص ٢٥) .

(٢) ساكتب الكثير عن ذلك فيما بعد .

(٣) أعكف فى الوقت الحالى على كتابة مساهمتى لمجلد " مكتبة الفلاسفة

الأحياء " الذى يحرره آرثر شيلب (أعتقد أن بعض هذه المجلدات قد ظهر أيضاً فى ألمانيا ، ومن بينها مجلد أينشتاين) . و عنوان المجلد الذى أكتبه الآن هو " فلسفة كارل پوپر " . و هو يشمل (أ) ما يسمى " بـبليوجرافيا عقلية " (ب) الاسهامات النقدية لنحو خمسة و عشرين شخصاً (منهم علماء و منهم فلاسفة) (ج) إجاباتى .

أكرس كتاباتى الحالية أساساً للصراع ضد اللاعقلانية و الذاتية فى الفيزياء و فى علوم أخرى - فى العلوم الاجتماعية على وجه الخصوص . و أعمالى ، كالعادة ، هى محاولات لصياغة مشكلات يمكن التفاعل معها ، بأدق صياغة ممكنة ، ثم حلها . (حتى أعمالى المنطقية العلمية - فى الفيزياء مثلاً - هى محاولات لحل مشكلات ترتبط بأمراضنا الاجتماعية و السياسية) .

أعود أيضاً ما بين الحين و الحين إلى المشكلات التى قمت بحلها من سنين ، لأحسن الحل مثلاً ، أو لأتابع المشكلات الجديدة التى نجمت عن حلّى المقترح - أو لأتبع ارتباطات جديدة .

إليك قائمة بهذه المشكلات :

مشكلة تعيين الحدود . العلم / اللاعلم ؛ العقلانية / اللاعقلانية .

مشكلة الاستقراء . فى كل صورها ؛ بما فيها النزعات الطبيعية و الكليات و"الماهية " ؛ مشكلة التعريف (استحالة تعريف المسلمات و الطبيعة الـلاجوهرية لكل التعريفات) .

مشكلة المذهب الواقعى (ضد الوضعية) . منهجية العلوم الطبيعية و الانسانية .

دور المشكلات و مواقف المشكلة فى العلوم الاجتماعية و التاريخ . المشكلة العامة لحل المشاكل .

مشكلة الموضوعية . نظرية تارسكى للحقيقة . المحتوى ، و محتوى الحقيقة ،

والاقتراب من الحقيقة . الموضوعية في المنطق (نظرية الاستنباط) ، في الرياضيات ، نظرية الاحتمال . الاحتمال في الفيزيكا . مشكلة الزمن و اتجاه الزمن .

موقف نظرية داروين للانتخاب الطبيعي . تحسين نظرية الانتخاب الطبيعي (التفسير الانتخابي للاتجاهات التطورية) . اللغة البشرية و تطورها . لغة الإحياءات السياسية .

اللاحتمية و الانتخاب . نظرية العالم الثالث ، ونظرية القيم المنطقية وغير المنطقية .

مشكلة العقل - الجسم . عدد كبير من المشكلات التاريخية ، و على وجه الخصوص عن تاريخ النظريات (من هيسبيود و القبل - سقراطيين وحتى نظرية الكم) .

هذه قائمة طويلة (وقد لا تكون كلها مفهومة لمن لا يعرف أعمالى) ، ولقد حذفت منها الكثير ، ولازلت أعمل على كل هذه المشكلات وغيرها . أنظر قائمة منشوراتى ، وإن كان لا يزال لدى الكثير مما لم يُنشر .

(٤) أعتقد أننى لم أنشر كلمة واحدة عن ماركوزى . و أرى ألا فائدة تُرجى من تورطى فى هذا النقد العنيف (أنظر النقطة الثانية فيما يلى . مستنقع !) . إننى اعتقد - إذا لم تخننى الذاكرة - أننى قابلته لأول مرة فى كاليفورنيا عام ١٩٦٦ (رغم أننا قد تزامنا فى هارفارد عام ١٩٥٠) ، لكننا لم نناقش شيئا . إن لى نفس رأى صديقى وزميلى كرانستون فى ماركوزى .

كتبت فعلا عن المذهب الحالى فى الفصل التاسع من المجلد الأول من **المجتمع المفتوح** (و ترجمته إلى الألمانية للأسف ترجمة رديئة) (أنظر الشعار الذى قدمه روجر مارتين ده جارد) . وعلى الجملة ، فقد كرر ماركوزى ما يقوله مورلان عن ده جارد . يمكن أن تجد نقدى فى الفصل التاسع من المجتمع المفتوح . طبيعى أننى كتبت هذا النقد ، بالفصل التاسع ، قبل أن يتخذ ماركوزى موقفه العقلى الحالى بوقت طويل (" الفلسفة السلبية ") ، كما نشر ده جارد كتابه بالفعل فى ١٩٣٦ - ٤٠ .

وفى رأى أن الفارق بين " المثاليين " من الفاشست وماركوزى يكاد يكون منعدماً .

أتحول الآن إلى نقطتك الثانية .

٢- هذه المجموعة من الأسئلة فى خطابك تغطى مساحة كبيرة حقا ، وعلى أن أبدأ بنظريتي الإبستمولوجية .

تقول إنك قد قرأت أعمالى ، لكن أرجو أن تعود فتقرأ *دعوى الثانية* بصفحة ١٠٣ فى كتاب *أدورنو جدل الوضعيين* . لقد أخذتُ دعوى أننا لا نعرف شيئاً مأخذ الجد ، من المهم ألا ننسى أبداً جهلنا ، *وعلى هذا فلا يجوز أبداً أن ندعى أننا نعرف شيئاً ، ولا يصح أبداً أن نتبجح .*

إن ما أسميته قبلاً *الخطيئة الكبرى* (النقطة الأولى) - وقاحة أنصاف المتعلمين - هى ببساطة : التحدث باللغو ، ادعاء حكمة ليست لنا . إليك مواصفات الطبخة : امزج تحصيل الحاصل بالتفاهات ثم تَبَّهْها بالهراء المتناقض ، وهذه وصفة أخرى : اكتب بعضاً من المباهاة التى يصعب فهمها ثم أضف بعض التفاهات من أن لآخر . سيسعد بهذا كل قارئ يطريه أن يجد فى كتاب " عميق " كهذا أفكاراً خطرت له قبلاً . (يمكننا جميعاً أن نرى فى أيامنا هذه أن ملابس الامبراطور الجديدة قد أصبحت موضة !) .

يصل الطالب إلى الجامعة دون أن تكون لديه فكرة عن المعايير التى عليه أن يتبناها ، ومن ثم فإنه يتبنى ما يقابله من معايير . ولما كانت المعايير الذهنية فى معظم أقسام الفلسفة (و السيوسولوجيا على وجه الخصوص) تسمح بالمباهاة و ادعاء المعرفة (يبدو كل هؤلاء و كأنهم يعرفون الكثير) فإن أفضل الطلبة - حتى هؤلاء - يفقدون صوابهم . يصبح كل من تزعجه الادعاءات الكاذبة للفلسفة " الحاكمة " معادياً للفلسفة ، *ولهم كل الحق* . ثم أنهم يعتقدون خطأً أن هذه الادعاءات هى ادعاءات الطبقة " الحاكمة " ، وأن أى فلسفة تأثرت بماركس ستكون أفضل . لكن هراء اليساريين المعاصر أسوأ على وجه العموم من هراء اليمينيين المعاصر .

ماذا تعلم الجدليون الجدد ؟ لم يتعلموا مدى الصعوبة فى حل المشكلات و فى الاقتراب من الحقيقة . لم يتعلموا غير الطريقة التى يُفرقون بها اخوتهم البشر فى بحر من الكلمات .

و على هذا فإننى لا أحب أن أتشاجر مع هؤلاء : ليس لديهم معايير .

ربما يثير انتباهك أن تعرف أنه خلال فترة الاضطرابات الطلابية كلها لم نجد إلا طالبا ثوريا واحدا فى قسمى (قسم الفلسفة و المنطق و المنهج العلمى) بكلية الاقتصاد فى لندن . كانت لديه الفرصة كاملة ليقدم رؤيته و لم يكن من سبب للشكوى . لم ندرس أنا و زملائى بالقسم أبدا بطريقة تحكمية أو دوجماتية . كنا نطلب من طلبتنا دائما (منذ رأست القسم عام ١٩٤٦) أن يقاطعوا المحاضرة إذا لم يفهموا شيئا أو إذا كان لديهم اعتراض . أبدا لم نعاملهم من على . أبدا لم ننصب أنفسنا كمفكرين كبار . كنت أكرر تأكيدى بأننى لا أود أن أحول أحدا إلى مذهب جديد . كنت ببساطة أضع أمام الطلبة المشاكل و حلولها التجريبية . طبيعى أننى كنت أوضّح موقفى تماما - ما اعتبره صحيحا و ما أعتقد أنه خاطئ .

لذا فإننى لا أقترح أى مذهب فلسفى ، أو أى إلهام جديد (على عكس كل من ذكرتهم فى خطابك ، باستثناء هانس ألبرت) ، وإنما أقدم مشاكل و حلولاً للتجريب ، لتُفحص هذه الحلول التجريبية فحفا نقديا .

و هذا يلقي بعض الضوء على الفارق الواسع بينى و بين من ذكرتهم من فلاسفة . ليس ثمة بين الفلاسفة إلا عدد محدود جدا ممن يقومون بحلّ المشكلات . إننى أتردد فى قولى هذا : لكننى أعتقد أننى قمت بحل سلسلة كاملة من المشكلات الفلسفية الأساسية حقا ، مثل مشكلة الاستقرار (وهذه الحلول التجريبية قد أنتجت - كالمعتاد - مشكلات جديدة خصبة) .

و على الرغم من أننى حققت نجاحا كبيرا لا أستحقه ، فكثيراً ما يتم تجاهل حقيقة أننى قد قمت بحل مشاكل ، (و هانس ألبرت هو الاستثناء الكبير فى ألمانيا) .

يعجز معظم الفلاسفة عن إدراك المشكلة أو حلها - حتى و المشكلة تحقق في أوجههم: هذه الأشياء تقع ببساطة خارج نطاق اهتمامهم .

لست راغباً في نقد هؤلاء الفلاسفة . إن نقدهم (كما قال صديقي كارل مينجر ذات مرة) يعنى أن أغوص وراءهم ، ممتشقا حسامى ، فى المستنقع الذى يفرقون فيه، فأغرق بالطبع معهم . (جربها هانس ألبيرت ، ولم يفرق بعد) . وبدلاً من أن أنقدهم ، أحاول أن أرسى معايير جديدة أفضل بمناقشة حلول المشكلات . قد يبدو هذا غطرسة ، لكننى اعتقد أن هذا هو السبيل الوحيد للعمل . ربما فسر هذا السبب فى أننى أبدا لم أنشر كلمة عن ماركوزى أو عن هابرماس (حتى نشرت خطاباً فى الملحق الأدبى للتايمز فى ٢٦ مارس ١٩٧٠ ، وصورته مرفقة) .

إن الدعوى الأساسية لأدورنو وهابرماس فى *جدل الوضعيين* هو الادعاء (الذى قدمه مانهايم) بأن المعرفة الواقعية و الأحكام القيمية فى *السوسيولوجيا مرتبطة لا مناص* . ولقد عالجت الموضوع برمته فى نقدى لمانهايم (*المجتمع المفتوح* ، المجلد الثانى ، *فقر المذهب التاريخى* ؛ و أيضاً *جدل الوضعيين* من الفقرة الأخيرة قبل الدعوى ١١ إلى الدعوى ١٣ *) النقد الذى حاولت فيه أن أثبت ، ليس خطأ سوسيولوجيا المعرفة عند مانهايم ، وإنما تفاهتها و لا علاقيتها . وخصوصى إنما يكررون دعوى مانهايم المرة بعد المرة ، بكلمات قديمة أو جديدة ، بدلا من أن يناقشوا ما أوردته من نقاط مناقشة جادة . الواضح أن هذا لا يجيب على نقدى .

أتحول الآن إلى نقطة جديدة ، ترتبط بمعجمك الفلسفى (فى مقالتك) ، أنقد بها هذا المعجم .

(٥) أنا لا أختلف مع أحد حول كلمات . لكن التعبيرين "الوضعية" و "الوضعية الجديدة" ، وقد وصلا إلى هذا الجدل عن طريق هابرماس ، لهما تاريخ يكاد يثير الضحك .

* أنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب .

(أ) **الوضعية** . قدم كومت هذا التعبير ، وكان فى الأصل يعنى الوضع
الابستمولوجى التالى . هناك معرفة واعية وضعيه ، أعنى غير فرضية .
وهذه المعرفة لابد أن تُحفظ كنقطة بدء وكأساس .

(ب) **الوضعية الأخلاقية والقضائية** . حاج نقاد هيجل (و أنا منهم ، فى
المجتمع المفتوح) بأن نظرية هيجل التى تقول " إن كل ما هو معقول
واقعى " هى صورة من **الوضعية** : فالقيم الأخلاقية أو القضائية (العدل
مثلا) تُستبدل **بالوقائع الوضعية** (العرف السائد و القانون السائد) .
(لا يزال دمج هيجل للقيم و الوقائع ، ملازماً هايرماس : إن بقايا هذه
الوضعية هى ما يمنعه من تمييز المعيارى من الواقعى) .

و مزج الوضعى هذا بين القيم (المعايير) و الوقائع هو من نتائج إبستمولوجيا
هيجل ، وفضلاً عن ذلك فإن الوضعى الإبستمولوجى المخلص لابد أن يكون أيضاً
وضعياً أخلاقياً و قضائياً . وهذا يعنى كما بينت فى **المجتمع المفتوح** أن :

الحق = القوة

أو أن

القوة اليوم = الحق

ثمة وضع أقاومه بنفس القوة هو المستقبلية الأخلاقية

القوة غداً = الحق

(ج) **وضعية إيرنست ماخ** . قبل ماخ و من بعده برتراند راصل المذهب
الحسى فى بعض أعمالهما :

إيسه . = بيرسيبى

وهذا يعنى على وجه التقريب : لا شئ يوجد غير الأحاسيس . ولقد قرنا هذا
بموضوعية كومت : تتألف المعرفة من وصف للوقائع (لا من تفسيرات
وفروض) .

(د) قرّنت **الوضعية المنطقية** لحلقة قيينا وضعية ماخ و برتراند راصل
بفلسفة راصل للمنطق الرمزي للرياضيات . (سميت هذه أنثذ و حتى الآن
باسم " الوضعية الجديدة ") .

(هـ) جاء الآن نوري .

جادلت ضد كل صور الوضعية في قيينا خلال الأعوام من ١٩٣٠ حتى ١٩٣٧
و في انجلترا عامي ١٩٣٥ - ١٩٣٦ .

و في عام ١٩٣٤ نشرت كتابي **منطق الكشف العلمي** . كان هذا الكتاب نقداً
للوضعية . ولقد كان شليك و فرانك ، قائدا حلقة قيينا ، من التسامح حتى ليقبلا الكتاب
في سلسلة كانا يحررانها .

من بين نتائج هذا التسامح أن قد ظن كل من ألقى نظرة سريعة على
الكتاب أننى وضعى .

و لقد نتج عن ذلك تلك الأسطورة الذائعة بأن **بوبر وضعى** . أسىء
استخدام هذه الأسطورة فيما لا يعد و لا يحصى من المقالات و الهوامش و الجمل
الثانوية . فما أن " يعرف " أحدهم بهذه الطريقة أننى وضعى ، وما أن يورط نفسه
أمام الملأ بهذه الرؤية ، حتى يحاول أن يحور مفهوم الوضعية فيما بعد كى ينطبق على .
حدث هذا مراراً و تكراراً ، لاسيما مع من لم يقرأ كتبى أصلاً ، أو مع من قرأها و لكن
بطريقة سطحية جداً . **لكن هذا كله غير مهم نسبياً** ، ذلك أن
القضية قضية كلمات (" الوضعية ") و أنا لا أختلف مع أحد حول كلمات .

و رغم ذلك فأنا أبعد ما يكون عن الوضعية . (وجه الشبه الوحيد هو أن لى
اهتماماً كبيراً بالفيزياء و البيولوجيا ، بينما لا يولى التأويليون أدنى اهتمام بالعلوم
الطبيعية) .

إننى على وجه التخصيص :

مضاد للمذهب الاستقراء ؛

مضاد للمذهب الحسى ؛

نصير لأولوية النظرى و الفرضى ؛

واقعى .

إن ابستمولوجيتي تعنى أن العلوم الطبيعية لا تبدأ " بقياسات " وإنما بأفكار كبيرة ، وأن التقدم العلمى لا يكمن فى تجميع وقائع وتوضيحيها ، وإنما فى أفكار ثورية جسورة ، تُنقَد بعدئذ بحدة وتُختَبَر .

أما عن الأمور الاجتماعية فإننى أؤكد على تناول عملى : محاربة الشر ، محاربة ما يمكن تجنبه من معاناة وما يمكن تجنبه من نقص فى الحرية (فى مقابلة الوعد بجنة على الأرض) ، وفى العلوم الاجتماعية فإننى أحارب ضد سلوك التزييف .

إن موقفى فى الواقع بعيد عن الوضعية بُعد موقف جادامر (مثلا) .

أترى ؟ لقد اكتشفتُ - وهذا هو أساس نقدى للوضعية - أن العلوم الطبيعية لا تبدأ بطريقة وضعية ، لكنها تستخدم فى الأغلب منهاجاً يعمل " بأحكام مسبقة " ، غير أنها ، وحيثما أمكن ، تستخدم أحكاماً مسبقة جديدة ، وأحكاماً مسبقة يمكن نقدها ثم تخضعها لنقد قاس . (يمكن أن تجد هذا كله فى منطق الكشف العلمى ، ١٩٢٤ ، الذى نشر بالانجليزية لأول مرة عام ١٩٥٩) . بل ولقد استخدمت كلمة " حكم مسبق " بهذا المعنى وبيّنت أن يكون ، الذى شجب الأحكام المسبقة ، قد أساء فهم منهج العلوم الطبيعية - أنظر كتابى الصغير عن مصادر المعرفة والجهل ، ١٩٦٠ ، الذى أعدت طباعة فى مقتطفاتى المختارة افتراضات حدسية وتفنيدات ، لاسيما صفحة ١٤ * .

و على هذا : فإن ما يميزنى عن جادامر هو تفهم أفضل " لمنهج " العلوم الطبيعية ، ونظرية منطقية للحقيقة و **الموقف النقدى** . لكن نظريتي مضادة للوضعية تماماً مثل نظريته ، ولقد بينت أن التفسير النصي (التأويل) يستخدم مناهج علمية أصيلة ، ثم إن نقدى للوضعية قد نجح نجاحاً مذهلاً . لقد قبله لحد كبير بعد سنين

* الفصل الثالث من هذا الكتاب يعتبر صيغة مختصرة لذلك الكتيب كما ظهر فى **الافتراضات حدسية و تفنيدات** .

طويلة الأعضاء الأحياء من حلقة قيينا . فلقد تمكن چون باسمور المؤرخ الفلسفى من أن يكتب : " لقد ماتت الوضعية مثلما تموت الحركات الفلسفية " .

أنا لا أعطى وزناً كبيراً للكلمات والأسماء . لكن اسم " الوضعية (الجديدة) " ليس سوى عرض للسلوك الشائع للنقد قبل القراءة . أحب أن أجعل هذا واضحاً بسبب معجمك الفلسفى . أنا لا أتناقش مع من يناقشون الأشياء بلغة مثل هذه الكلمات الشعر . أنظر ملاحظة كارل مينجر التى ذكرتها فيما سبق . إن هذا لن يقودنا إلا إلى المستنقع الهائل للشجارات المدرسية حول الكلمات . أحب أن استخدم وقتى فيما ينفع : فى دراسة مشاكل أكثر إلحاحاً .

(شرع الهر فيلمار فى قراءة - وتفنيد - منطق البحث العلمى إذ لم يجد أعضاء مدرسة فرانكفورت الآخرون وقتاً للقراءة . يغدو كتاب جادامر الحقيقة والمنهج عنده هو نقيض الإستمولوجيا والمنهجية . لكن ليس ثمة توافق .)

لم يكن نقد أدورنو وهابرماس لموقفى واضحاً على الإطلاق . باختصار : إنهما يعتقدان - لأن إستمولوجيتى وضعية (كما يتصوران) - فإنها تدفعنى إلى الدفاع عن الوضع الاجتماعى الراهن . وبمعنى آخر : إن وضعتى الإستمولوجية (التى افترضناها) تدفعنى إلى قبول وضعية أخلاقية قضائية . (كان هذا هو نقدى لهيجل) . ولقد أغفلا للأسف - على الرغم من أننى فى الحق ليبرالى (غير ثورى) - أن نظريتى الإستمولوجية هى نظرية عن نمو المعرفة عن طريق ثورات ذهنية وعلمية . (عن طريق أفكار جديدة وعظيمة) .

لم يعرف أدورنو وهابرماس ما ينقدان ، ولم يعرفا أن نظريتهما عن العلاقة مستحيلة التحليل بين القيم والوقائع هى وضعية أخلاقية قضائية ، مشتقة من هيجل .

خلاصة للكتاب عن ما يسمى " جدل الوضعيين " . هذا الكتاب يبحر تحت العلم الخاطيء . وفوق ذلك : فلقد كان إسهامى - الذى هو الأول ، من الناحية الزمانية ومن الناحية المنطقية ، والذى عنه حقاً نشأ كل ما سواه - هذا الإسهام كان المقصود منه أن يكون أساساً للمناقشة . كان يتألف من سبع وعشرين دعوى مُصاغَة

صياغة دقيقة واضحة ، كان من الواجب ومن الممكن أن تُناقش . لكن دعاوى لم تظهر - إلا بالكاد - فى حنايا هذا الكتاب الطويل ، وغرق إسهامى وسط الكتاب فى بحر من الكلمات . أبداً لم يذكُر أى استعراض أن دعاوى وحججى لم تحظ أبداً بإجابة . نجح المنهج (إذا لم تكن لديك حجج ، فاستبدل بها سيلاً جارفاً من الكلمات) ونُسيت دعاوى وحججى الفارقة .

لكن هذا كله (أعنى كل كتاب " جدل الوضعيين ") هو ببساطة كالمشى على قشر البيض ، ويكاد يكون بشعا فى تفاهته .

خلاصة كل شئ : على الرغم من أننى أكاد دائماً أعمل على مشاكل علمية دقيقة التحديد فإن خيطاً شائعاً يجرى خلال أعمالى كلها : لصالح الجدل النقدي ، ضد الكلمات الجوفاء و ضد الوقاحة الذهنية و الادعاء - ضد خيانة المثقفين ، كما أسماها جوليين بيندا . إننى مقتنع أننا - نحن المثقفين - المسئولون عن كل الفساد تقريباً ، لأننا لا نجاهد كما يجب لبلوغ الأمانة الفكرية (ومن ثم فقد ينتصر فى آخر المطاف أكثر المضادين للعقلانية حماقةً) . قلت هذا فى المجتمع المفتوح فى مائة هجوم مختلف على مدعى النبوة ، ولم تكن كلماتى متصنعة . و على سبيل المثال ، فقد كتبت بعض الملاحظات القصيرة المؤلة جدا عن ياسبرز و هايدجر .

يبدو أنك تريد أن تعرف أسباب رفضى أى نقاش مع بروفيسور هابرماس .

إليك أسبابى ، وهى تتكون : (١) من اقتباسات عن بروفيسور هابرماس ، من بداية حاشيته إلى النزاع بين پوپر و أدورنو فى " جدل الوضعيين " . (ملحوظة : لم أنشر أبداً كلمة عن أدورنو أو هابرماس حتى ٢٦ مارس ١٩٧٠) . (٢) من ترجماتى . سيعتقد الكثير من القراء أننى قد فشلت فى تقديم ترجمة وافية للأصل . ولقد يكونون على حق . إننى مترجم جيد لحد معقول ، لكن ربما كنت أغبى من أن أقوم بهذه المهمة . أيا كان الأمر ، فلقد بذلت كل ما فى وسعى :

أحس بضرورة أن أعالج الأصل

بشعور جارف و لو مرة

حتى أتمكن من أن أنقل

النص المقدس إلى الألمانية الحبيبة . *

لم يكن الهدف من ترجمتي أن أتجنب الكلمات الغريبة طالما كان معناها واضحاً (التعاون = العمل الجماعي ؛ التنافر = التعارض) ، إنما كان همي الأوحـد أن أجعل المحتوى المعلوماتي لكل جملة - وهو الهزيل بعض الشيء - كأوضح ما يكون ، حتى لو تسبب ذلك في أن تصبح الترجمة أطول من الأصل .

يبدأ هابرماس باقتباس من أدورنو (صفحة ١٥٥) :

(ترجمتي)

يتألف المجتمع من علاقات إجتماعية

اقتباسات من مقالة هابرماس

الجملة الاجتماعية - دون مساعدة -
لا تقود أي حياة فوق ما توحيده و
فوق ما تتشكل منه هي ذاتها .

و هذه العلاقات المختلفة بطريقة
ما تنتج المجتمع

هي تنتج وتكاثر نفسها من خلال
عناصرها الفردية

من الممكن أن نجد التعاون
والتعارض بين هذه الارتباطات ؛ ولما
كان المجتمع (كما سبق وذكرنا)
يتوقف على هذه الارتباطات ، فمن
المستحيل فصله عنها ،

إن فصل هذه الجملة الاجتماعية عن
الحياة ، وعن التعاون ، وعن التنافر
الفردى ،

* عن " فاوست " لجوته .

لكن العكس صحيح أيضا : فليس
فى الارتباطات ما يمكن فهمه دون
غيره .

ليس بأصعب من تفهم أى عنصر بلغة
وظيفته فحسب ، دون تبصر فى الكل،
الجوهر الملازم فى حركة الكيان
الفردى ذاته .

(تكرار ما سبق)

كيان النظام وكيان الفرد
متعاكسان ، ولا يمكن فهمهما إلا من
خلال تعاكسهما .

(ملحوظة : من الممكن أن يعبر عن مذهب الوحدة المذكور هنا ،
بطرق شتى ، بطرق كثيرا ما تكون أفضل ، غير أن الكلمات تصبح أكثر
إثارة للاعجاب فى كل مرة)
والآن يكتب هايرماس نفسه :

يستخدم أدورنو مصطلحات تذكرنا
بهيغل .

يفهم أدورنو المجتمع بلغة المقولات ،
التي لا تنكر أن أصلها موجود فى
منطق هيغل .

هذا هو السبب فى أنه لا يقول إن
الكل أكثر من حاصل جمع أجزائه ؛

هو يرى المجتمع جملة ، بالمعنى
الجدلى الحرفى - الذى يمنع الإدراك
العضوى للكل بصيغة العبارة القائلة
إنه أكثر من حاصل جمع أجزائه ؛

لا ولا أن الكل هو طائفة من
العناصر .

لا وليست الجملة طائفة يمكن تحديد
مقاييسها المنطقية عن طريق دمج كل
ما بداخلها .

و هكذا نواليك - و على سبيل المثال فسنجد في آخر نفس هذه الصفحة

إن جملة العلاقات الاجتماعية المتبادلة
للحياة
إننا جميعاً بشكل ما مرتبطون مع
بعضنا بعضاً

أو في صفحة ١٥٧ .

النظريات هي مخططات منظّمة لنا أن
نقيمها حسب هوانا داخل هيكل بنائي
لغوى ملزم .
تُثبت هذه النظريات قابليتها للتطبيق في
مجال موضوع معين إذا أرضت تنوعه
الواقعي .
لا يجوز أن تصاغ النظرية خارج
قواعد النحو ، وفيما عدا ذلك يمكنك
أن تقول ما تشاء .
ويمكن تطبيقها على موضوع بذاته
إذا كانت ملائمة له .

لكن الكثيرين من السوسيولوجيين و الفلاسفة و مساعديهم يعتبرون للأسف أن
مهمتهم الشرعية هي - تقليدياً - أن يجعلوا البسيط يبدو معقداً و التافه يبدو صعباً .
هذا ما تعلموه و يعلمونه لغيرهم ، و ليس ثمة ما يمكن عمله حيال ذلك . لم يستطع
ولا حتى فاوست أن يغير الأشياء . لقد تشوهت أذاننا ذاتها الآن حتى لم تعد تسمع
سوى كلمات التبجح و الادعاء .

يعتقد الناس عندما يسمعون الكلمات
أن وراعاها بالضرورة أفكاراً ترافقها .

هذا هو السبب في أن يستطرد جوته قائلاً في القدرة الخفية العظيمة لهذه
المعرفة السحرية :

فإذا لم تستطع أن تفكر
فلتغمز لي بطرف عينك
وسأعطيك إياها بون مقابل .

إننى كما تعرفون معارض لماركس ، لكن ثمة من بين تعليقاته هذا التعليق الذى استحسنته : " إن الجدل فى صورته الملفزة قد أصبح بدعة ألمانية ... " .

و لا يزال .

هذا عذرى إذ لم أدخل فى هذا الجدل . إننى أفضل أن أصوغ أفكارى فى أبسط صورة : و هذا أمر ليس بالسهل فى الكثير من الأحيان .

الجزء الثانى

عن التاريخ

(٧)

كُتُبٌ وَأَفْكَارٌ

أولُ مطبوعاتِ أوروبا

شكرى الجزيل على دعوتى لإلقاء محاضرة عن الكتب ، ليس هذا لأننى اعتقد أن الكتب ، ومن ثم المكتبات ، هى أكثر الأشياء المادية أهمية وتميزاً لحضارتنا الأوروبية ، بل وربما للحضارة البشرية برمتها ، وإنما أيضاً بسبب الدور الغالب الذى لعبته الكتب - ولا زالت - فى حياتى . فى سن الخامسة ، قُرىء علىَّ المجلد الأول من كتاب سلمى لاجرلوف " مغامرات نيلس الرائعة " (الرحلة الرائعة للصغير نيلس هولجرسون مع الأوز البرى) . كان الكتاب قد صدر حديثاً فى ثلاثة مجلدات خضراء . أثر هذا الكتاب على طباعى كما لم يؤثر كتاب ؛ وكان له نفس الأثر على طباع صديق طفولتى كونراد لورينتس . وقع كونراد فى حب الأوز البرى ووقعت أنا فى حب سلمى لاجرلوف وكتبها . مثلها أصبحت مدرساً . وبقيت أنا وكونراد مخلصين لحبنا .

* محاضرة القيت فى ٢ نوفمبر ١٩٨٢ بالقصر الامبراطورى القديم (هوفبورج) فى فيينا احتفالاً بمعرض للكتب افتتحه رودلف كيرخشليجز ، وكان رئيساً لجمهورية النمسا الفيدرالية آنئذ . الترجمة إلى الانجليزية قامت بها ميليتا ميو .

لعبت الكتب دوراً هاماً في حياتي منذ ذلك التاريخ ، دوراً ربما فاق دور الموسيقى . يبدو لي أن ليس من بين الانجازات البشرية مثل الأعمال الرائعة للموسيقى الكلاسيكية ، ما يتسامى فوق قوى البشر و ما يثير في نفس الوقت و يُعْجِز - و لا حتى أعظم الابداعات الأدبية و الفنية . لكن الكتب عندي لا تزال هي الأكثر أهمية من الناحية الثقافية .

لا أود هنا أن أتحدث عن الثورة الأوروبية الكبرى التي ندين بها ليوهان جوتنبرج (أو ربما للورين يانتسون كوستر ؟) ، الذي كان ابتكاره للكتاب المطبوع ، على أغلب الظن ، هو القوة الرئيسية للحركة الانسانية و حركة الاصلاح ، للنهضة العلمية ، وللديموقراطية في نهاية الأمر .

إنما سأحدث عن عملية تشبه هذه كثيراً ، إن تكن أكثر محلية ، عملية بدأت في اليونان قبل جوتنبرج بألفى عام ، وأتخيل أنها كانت أصل حضارتنا الأوروبية على وجه التخصيص .

كان هذا هو العصر الذي أطلق عليه - و بحق - اسم المعجزة الإغريقية ، أو على وجه التحديد المعجزة الأثينية : القرن السادس و الخامس قبل الميلاد . عصر صدُّ الفرس ؛ العصر الذي أصبح فيه الشعب الإغريقي ، بدفاعه عن الحرية ، مدركاً لفكرة الحرية ؛ العصر الذي أنجب بيركليز و الذي قاد إلى بناء البارثينون .

أبداً لا يمكن أن تجد مثل هذه المعجزة تفسيراً كاملاً . لقد تفكرتُ فيها سنين طويلة ، وكتبتُ عنها أيضاً . وأنا أقترح أن جزءاً من التفسير - جزءاً لا أكثر - يكمن في التضارب ، في الصدام بين الإغريق و الحضارات الشرقية ، فيما قد سُمي " الصدام الثقافي " . على أية حال ، فلقد بزغت ملاحم هوميروس (وكان موضوعها صندام الثقافات) و جل الأفكار الجديدة الرائعة ، بزغت في المستعمرات الإغريقية الشرقية على سواحل آسيا الصغرى ، حيث كان الصدام الثقافي أكثر ما يكون وضوحاً . ولقد وصل هذا كله - أو جزء منه - إلى الغرب عن طريق السياسيين وسواهم من اللاجئين الهاربين من الفرس . كان فيثاغورث وزينوفانيس و أناكساغوراس من هؤلاء اللاجئين .

و لقد خُطرت بذهنى لفترة فكرة أنه ربما أمكن تفسير المعجزة الأفريقية جزئياً - لاسيما المعجزة الأثينية - (و جزئياً جداً) بابتكار الكتاب المؤلف ، بنشر الكتب ، وسوق الكتاب .

ظهرت الكتابة ، بأشكال شتى ، من زمان طويل جداً ، ولقد نعثر هنا أو هناك على شيء يشبه الكتاب ، لاسيما فى الشرق ، على الرغم من أن السجلات المكتوبة على الشمع أو الصلصال ، أو ما شابه ، لم تكن ملائمة تماماً . كانت هناك بالطبع نصوص دينية ، و الحق أن الكتابة قد استُخدمت أساساً و لزمناً طويلاً (بجانب الخطابات) فى الوثائق الرسمية و الوثائق الدينية ، وربما استخدمها التجار أيضاً لتحرير ملاحظاتهم ، كما يتضح من قوائم البضائع و غيرها من الممتلكات فى بيلوس وكنوسوس . كما استُخدمت أيضاً فى بعض الأحيان لتسجيل أعمال كبار الملوك .

أقول فى الفرض الذى أطرحه هنا لأول مرة إن الثقافة الأوروبية تخصيصاً قد بدأت بنشر أعمال هوميروس فى شكل كتاب .

كانت ملاحم هوميروس موجودة لفترة بلغت ثلاثمائة عام قبل أن تُجمع و تُدون لأول مرة ثم تعرض للبيع للجمهور نحو عام ٥٥٠ قبل الميلاد . لم تكن ، جملةً ، معروفة جيداً إلا للرواة المحترفين ، الهومريين . كانت تُنسخ على أيدى العبيد المتعلمين على ورق بردى مستورد من مصر لتباع للجمهور . كان هذا أول كتاب يُنشر . حدث هذا فى أثينا ، كما تقضى التعاليم ، بمبادرة من حاكم أثينا : الطاغية بيزيستراتوس .

كان الشغل الشاغل لبيزيستراتوس هو حكم أثينا - مهمة مزعجة للغاية وعسيرة . ولقد اتخذ من نشر الكتب ، على ما يبدو ، هوايةً له ، وبذا أصبح منشئاً ومدير مؤسسة للدولة يمكن تشبيهها بهيئة الكتاب . لم تعمّر المؤسسة بعده ، لكن نتائجها الثقافية صمدت ، و أثبتت أن لها أهمية لا تُحْدُ .

و مع ظهور أول كتاب أوروبى فى أثينا ، نشأ أول سوق أوروبى للكتاب . قرأ الناس جميعاً هوميروس ، و أصبحت أعماله هى الكتاب الأول - أول كتاب مقدس لأوروبا ، وتبعه هسيود و بتدار و إيسخيلوس و غيرهم من الشعراء . تعلم الأثينيون أن

يقرأوا (كانت القراءة ، ولفترة طويلة ، تعنى القراءة بصوت مرتفع) ، وأن يكتبوا الخطب و الرسائل المجهزة ، على وجه الخصوص - و أصبحت أثينا ديموقراطية . ألفت الكتب ، و اندفع الاثينيون المتلهفون يشترونها . وعلى عام ٤٦٦ ق . م . ظهرت هناك ، فى أعداد كبيرة على ما يبدو ، أول نشرة علمية : عمل أناكساجوراس الكبير - *عن الطبيعة* ، (الواضح أن عمل أناكسيماندر - لم ينشر أبداً على الرغم من أن الليسيوم على ما يبدو كان يحتفظ بنسخة ، ، أو ربما بملخص ، و أن أبوللودوراص قد عثر فيما بعد على نسخة فى مكتبة باثينا ، قد تكون هى ذات النسخة . لم ينشر هرقليطس عمله الذى أودع فى معبد أرتميس) . كان أناكساجوراس لاجئاً سياسياً من كلازوميناي ، قرب سميرنا فى أيونيا ، وقد كتب عمله فى أثينا . ونحن نعرف أن نسخاً من كتابه قد بيعت بالجملة بسعر زهيد فى أثينا بعد مرور ٦٧ عاماً على نشرها . لكنها بقيت حية ألف عام . أتصور أن هذا الكتاب هو أول كتاب وُضع بهدف النشر .

و بعد مرور نحو ٣٧ عاماً على نشر كتاب *عن الطبيعة* لأناكساجوراس ، نُشر العمل التاريخي الكبير لهيرودوت فى أثينا مصحوباً بتلاوة عامة لجزء منه قام بها المؤلف بنفسه ، وهذا يثبت أن بيريكليز كان على حق عندما أشار قبل ذلك بسنتين إلى أثينا على أنها " المدرسة الاغريقية " .

و فرضى هو أن إتاحة بيزايستراتوس الكتاب للبيع قد دفع عجلة ثورة ثقافية لا تقل أهميتها عن تلك التى بدأها جوتنبرج بعد ألفى عام . لكن هذا الفرض بالطبع لا يقبل الاختبار . لقد وضع الكتاب المطبوع قيماً ومعايير جديدة لأوروبا الغربية كلها . صحيح أنه لا يجوز أبداً أن نأخذ التماثل التاريخي مأخذ الجد كثيراً ، إلا أنه قد يكون فى بعض الأحيان قريباً بشكل يدهشنا . وعلى سبيل المثال ، فبعد أن نشر أناكساجوراس كتابه ، اتُّهم بالإلحاد . ولقد حدث نفس الشيء مع جاليليو بعد ألفى عام . ثم ان الحكم لم ينفذ فى أيهما بسبب علاقاتهما الشخصية مع بعض نوى الشأن : بيريكليز والبابا . فبسبب تدخل بيريكليز (وكان تلميذه) لم ينفذ الحكم فى أناكساجوراس وإنما طُرد من أثينا بعد أن دفع غرامة كبيرة . قام ثيموستوكليز ، الأثينى الكبير - و كان هو الآخر قد طُرد من المدينة - بدعوة أناكساجوراس ، أستاذه

السابق - إلى لامبساكوس . وهناك توفي أناكساجوراس بعد بضع سنين ، أما جاليليو فقد أنقذته علاقاته الشخصية بالبابا من الاعدام ، لكنه هو الآخر قد قضى بقية حياته منفيا .

لم يقع أحد حتى ذلك الحين على فكرة احراق أو مصادرة كتاب خطر مثل كتاب أناكساجوراس عن الطبيعة . كانت الكتب لا تزال بدعة جديدة ، أبعد من أن تكون موضوعا للتدخل القضائي . وعلى هذا ، وبسبب المحاكمة المثيرة للمؤلف ، أصبح كتاب أناكساجوراس ، محليا ، من الكتب الأكثر مبيعا ، كما أصبحت أجزاء الكتاب غير العويصة حديثا للمدينة . على أية حال ، فعلى عام ٣٩٩ ق . م . كان الاهتمام بالكتاب وقد خبا ، وأصبح من الممكن شراؤه في السوق بثمن يقرب من لا شيء . (أما كتاب جاليليو ، فقد وضع في قائمة الكتب المنوعة ، فبلغ قيمة النذرة ليرتفع ثمنه كثيرا) .

كان أفلاطون بلاشك هو أول من أدرك الأثر القوي للكتاب وأهميته السياسية المحتملة (و على وجه الخصوص : أثر هوميروس وأهميته) . ولقد دفعه هذا إلى أن يقترح ضرورة نفي الشعراء من المدينة - و لا سيما هوميروس ، وكان معجبا به - بسبب نفوذهم السياسى غير المرغوب .

و بعض معلوماتى عن مصير كتاب أناكساجوراس قد جاء عن كتاب أفلاطون دفاع سقراط - أجمل ما أعرف من أعمال فلسفية . فيه نقراً أن الأميين وحدهم هم من لا يعرفون ما جاء بكتاب أناكساجوراس ، وأن الشباب الذى يبحث متلهفا عن المعرفة " يمكنهم أن يشتروا من سوق الكتاب فى أى وقت نسخا بدراخمة واحدة - إن بلغ الكتاب هذا السعر " . و أنا أشك فى وجود من قد تخصص فقط فى بيع الكتب فى المكان الذى أشار إليه أفلاطون - " قرب الأوركسترا " ، إنما الأغلب أن قد كان هناك تجار يبيعون ، بجانب بضائع أخرى (الوجبات الخفيفة وما أشبه) ، الكتب القديمة فى صورة لفات من البردى مكتوبة بخط اليد . قدر المؤرخون قبل الحرب العالمية الأولى أن الدراخمة كانت تساوى ما يقل قليلا عن عشرة بنسات من الفضة - أو دعنا نقول

نحو جنيه استرليني أو اثنين في عام ١٩٨٤ - وهذا هو سعر الكتب ورقية الغلاف الآن .

كان عمل أناكساجوراس مؤلفاً من لفتين (كتابين) ، أو ربما ثلاث لفات من البردي مكتوبة بخط اليد . كانت الدراخمة ، كما يقترح أفلاطون ، سعراً زهيدا للغاية لكتاب بهذا الحجم ، كتاب كان أيضاً حديث المدينة .

ربما أمكن تفسير هذا السعر الرخيص إذا نظرنا إلى التاريخ المحلي . فبعد حرب دامت سبعة وعشرين عاماً مع اسبرطة ، وقعت أثينا تحت حكم حكومة من الدمى المتحركة عرفت باسم " حكومة الطغاة الثلاثين " . قامت هذه الحكومة خلال ثمانية أشهر بقتل ١٢/١ من مجموع سكان أثينا وصادرت ممتلكاتهم . هرب الكثيرون ، لكنهم عادوا وهزموا الطغاة الثلاثين في معركة بيرايوس ، وأعادوا الديموقراطية . يصف كتاب *الدفاع* لأفلاطون مشهداً حدث بعد ذلك بوقت قصير . ومن المحتمل أن قد دُفعت بعض العائلات الفقيرة في تلك الأيام العسيرة إلى بيع كتبها .

ورغم ذلك فلقد كُتب الكثير من الكتب ، وعُرضت بالسوق ، يشهد بذلك العمل العظيم لثوسيديديس ، الذي يصف في كتب ثمانية ، واحداً وعشرين عاماً من الحرب ، وعمل إيزوقراط ، والعمل الهائل لأفلاطون .

و ظل كتاب أناكساجوراس يُقرأ ، ذلك أن نسخة واحدة منه على الأقل كانت موجودة و تُقرأ في أثينا عام ٥٢٩ بعد الميلاد ، أى بعد ما يقرب من ألف عام من تاريخ نشره . في تلك السنة أغلقت المدارس الفلسفية الوثنية بمرسوم أصدره الامبراطور المسيحي جستنيان ، واختفى كتاب أناكساجوراس .

على أن المدرسين في عصرنا هذا قد بذلوا جهودهم لإعادة تركيب محتواه الفكري . أعادوا إذن تركيب ما اقتُبِس منه من فقرات ، أو ما نوقش منها في كتب أخرى . لكن هذه الشظايا لم تكن كافية لإعادة تجميع الأصل كله . ومن الغريب أن البروفسور فيلكس م . كليث - الرجل الذي اعتبره الخبير الفذ في إعادة تركيب

محتويات هذا الكتاب أو محتويات فكر أناكساجوراس ككل ، هذا الرجل اضطر عام ١٩٤٠ إلى الهرب من قيسنا إلى الغرب - إلى نيويورك ، تماما مثلما اضطر أناكساجوراس عام ٤٩٢ ق م . إلى الهرب إلى الغرب - إلى أثينا .

هنا سنرى كيف أن الكتاب قد يحيا بعد مؤلفه ألف عام . ثم سنرى فى حالة أناكساجوراس أن الأفكار التى عبر عنها فى كتابه ، محتواه الفكرى ، قد عمّرت بعد الكتاب فترة تزيد عن ذلك ألفاً و خمسمائة عام .

هنا يكمن بعض من الأهمية الثقافية الهائلة للكتاب . إن المحتوى الفكرى الذى أعيد تركيبه فى زماننا هذا هو شىء موضوعى . و يلزم أن نميز بوضوح بين هذا المحتوى الفكرى الموضوعى وبين العمليات الفكرية الذاتية التى جرت فى رأس أناكساجوراس و فى رعوس مفسّريه : فى العمليات الفكرية التى تجرى فى رأس كل مؤلف .

إن المحتوى الفكرى الموضوعى الذى نجده فى كتاب هو ما يجعله ثميناً ، ليس ما يجعله ثميناً - كما يعتقد الكثيرون - هو التعبير عن الفكر الذاتى ، عما يجرى فى رأس المؤلف ، و إذا وضعنا هذا فى صورة أكثر دقة قلنا إنه المنتج الموضوعى للعقل البشرى ، ناتج الجهود العلمى الشاق ، ناتج النشاط الذهنى ، ناتج نشاط يكمن فى رفض أو تحسين ما قد كتّب لتوه . و متى حدث هذا فسنجد نوعاً من التغذية الاسترجاعية بين العمليات الذهنية الذاتية ، و النشاط الذهنى و المحتوى الفكرى الموضوعى . يخلق المؤلف عمله المكتوب ، لكنه فى الوقت نفسه يتعلم الكثير من عمله ذاته ، من محاولاته لصياغة أفكاره ، و من أخطائه بصورة خاصة . و فوق كل شىء فإنه يتعلم من أعمال الآخرين .

طبيعى أن سنجد مؤلفين يعملون بطريقة مختلفة ، لكن العادة أن الأفكار يمكن أن تُنقّد و تُحسّن بشكل فعال حقاً إذا ما حاول صاحبها أن يكتبها بغرض النشر ، بحيث يستطيع غيره أن يقرأها .

أما النظرية السطحية المضلّة القائلة إن الجملة الشفاهية أو المكتوبة هى تعبير عن فكر ذاتى ، فقد كانت لها نتائج مشئومة : لقد قادت إلى المذهب التعبيرى . يكاد

يكون من المسلم به ، حتى فى أيامنا هذه ، أن العمل الفنى هو التعبير عن شخصية الفنان أو إحساساته . يؤمن كثير من الفنانين و المؤلفين بهذه النظرية ، ولقد أفسد هذا الاعتقاد الفن و كاد أن يحطمه .

لاشك أن كل ما يفعله الفرد ، حتى عندما يتثأب أو يقوم بتنظيف أسنانه ، هو تعبير عن شخصيته و عن عواطفه ، لكن هذا يجعل من النظرية شيئاً تافهاً قليل الأهمية .

و الواقع أن الفنان العظيم متعلم متحمس ، يفتح عقله ليتعلم ليس فقط من أعمال الآخرين ، و إنما أيضاً من أعماله هو ، بما فيها الأخطاء و الإخفاقات التى لا يمكن أن يتجنبها هو أو غيره من الفنانين . كل كبار الفنانين كانوا ينقدون أنفسهم ، وكانوا يعتبرون عملهم شيئاً موضوعياً . ربما لا يعرف الكثيرون أن هايدن ، عندما سمع أول عزف لمقطوعته " الخلق " ، انفجر باكياً يقول : " هذا ليس من تأليفى " .

ستلحظ أننى قد مسست هنا موضوعاً لا ينضب . الموضوع يرتبط ارتباطاً حميماً بتطوير الفن الاغريقى - الرسم و التصوير الزيتى و النحت - الذى تأثر بهوميروس ، قبل بيزيستراتوس بزمان طويل . لكن ، عندما نُشرت أعمال هوميروس ، و فى أثينا بالذات ، حدث تحول واضح فى مجرى الفن ، أولاً فى اتجاه الفن التمثيلى التزيينى ، ثم نحو المذهب الطبيعى المثالى فيما بعد .

كل هذا يبين الأهمية القصوى للمحتوى الفكرى ، للأفكار بالمعنى الموضوعى . إنها تشكل عالماً أُطلقت عليه اسم العالم الثالث . أُطلقت اسم العالم الأول على عالم الأشياء المادية ، العالم الذى تصفه الفيزياء و علم الفلك ، الذى تصفه الكيمياء والبيولوجيا . و اطلقت اسم العالم الثانى على عالم خبراتنا الشخصية الذاتية ، عالم آمالنا و أهدافنا ، عالم أفراحنا و أتراحنا ، عالم بهجتنا ، عالم عملياتنا الفكرية - بالمعنى الذاتى ؛ العالم الذى تحاول السيكلوجيا وصفه و تفسيره . و أُطلقت اسم العالم الثالث على عالم منتجات الذهن ، منتجات نشاطنا الذهنى ، و فوق كل شئ عالم لغتنا ، البشرية على وجه التخصيص ؛ عالم المحتوى الفكرى الموضوعى ، شفها

كان أو مكتوباً ، و كذا أيضاً عالم التكنولوجيا و عالم الفن . و فى تمييزى هذه العوالم الثلاثة المميزة ، لم أقم إلا بتقديم المصطلحات . وهى مصطلحات ليست حتى جديدة ، فجنورها تعود إلى جوتلوب فريجه . أما الشئ الوحيد الجديد فهو الدعوى بأن ذهننا ، تفكيرنا ، احساسنا ، عالمنا الثانى ، عالمنا الذهنى ، إنما يتطور من خلال تفاعلات مع العالمين الآخرين ، وبصورة خاصة ، التفاعل و التغذية الراجعة مع ذلك العالم الثالث الذى خلقه الانسان ذاته : عالم اللغة و عالم المحتوى الموضوعى لأفكارنا ؛ عالم الكتب و كذا عالم الفن ؛ عالم مؤسساتنا الاجتماعية ، عالم الثقافة .

و دعوى الدور الفعال للتغذية الراجعة - و على وجه الخصوص : التغذية الراجعة بين العالم الثالث للكتب ، و عالم خبراتنا الذهنية - هى دعوى ذات أهمية خاصة . إن وجود مثل هذا المحتوى الموضوعى إنما ندين به كاملاً - أو نكاد - إلى ابتكار اللغة البشرية . فلأول مرة فى تاريخ الحياة على كوكبنا هذا الرائع ، تسبب ابتكار اللغة فى وجود المحتوى الفكرى الموضوعى ، ولما أصبح فى إمكاننا أن نعتبر محتوى فكرنا شيئاً مدركاً بالحواس ، غداً من الممكن أن ننقدها - لنصبح من ثم نقاداً لأنفسنا .

و كانت الخطوة التالية هى اكتشاف الكتابة . لكن أخطر الخطوات كانت هى ابتكار الكتب و ابتكار المنافسة النقدية بين الكتب .

ليس من المستبعد أن يكون بيزيستراتوس قد انتوى أن يقيم نوعاً من احتكار الدولة لهوميروس ، ففى الشرق قبلًا ، كان ثمة احتكارات كهذه للكتب . ربما لم يتفهم الوضع تماماً ، و ربما لم يتوقع المنافسة من ناشرى القطاع الخاص . لكن الأغلب أن يكون افتقاره إلى الحكمة هو الذى لعب الدور الحاسم فى تطور علمنا الأوروبى وثقافتنا الأوروبية .

ملحوظة : المحاضرة التالية المعروضة فى صورة ملحق ، و التعليقات الإضافية ، تُطور ذات الموضوع و تمضى به إلى مدى أبعد قليلاً .

ملحق للفصل السابع

عن فصل يكاد يكون مجهولا من تاريخ البحر المتوسط

سيدى الرئيس ، سيداتى و سادتى ، إنه لشرف عظيم و تجربة رائعة أن أختار لأكون أول من يتسلم جائزة كاتالونيا العالمية : تلك الجائزة الجديدة ذات الدلالة التاريخية و الرمزية الصريحة بالنسبة لكاتالونيا . هأنذا أقف أمامكم لأنجز مهمتين . أولهما أن أشكر رئاسة كاتالونيا ، ومعهد كاتالونيا للدراسات البحر أوسطية ، ورئيسه و معاوينه ، ومجلسه الاستشارى و غيره من المهتمين ، لإضافتهم على هذا الشرف العظيم إذ قدرونى و قدروا أن أعمالى تستحق هذا الشرف . ومهمة الشكر مهمة يسهل أداؤها : فلأننى أشعر بالامتنان الوفير ، فمن السهل على أن أقول : أشكركم شكرا جزيلا لتقديركم أعمالى ، أشكركم على حسن ظنكم ، و أشكر لكم كرمكم هذا كله . أشكركم أيضا على كل ما قمتم به و على كل الجهود و كل الوقت الذى أنفقتموه فى تحضير هذا الاحتفال الجليل . و أود أيضا أن أشكر من حضر منكم للاشتراك فى هذه المناسبة النبيلة . و أخيرا ، دعونى أشكر شعب كاتالونيا .

ألقىت هذه المحاضرة يوم ٢٤ مايو ١٩٨٩ فى قصر كاتالونيا فى حفل أقيم تسلم فيه المؤلف

جائزة كاتالونيا العالمية .

أما المهمة الثانية فهي الأصعب كثيرا : مهمة أن أخاطبكم . الواضح أنه من المستحيل علىّ في خطابي القصير هذا أن أقول شيئا يكفى لرد جميلكم على الرغم من رغبتى العارمة في ذلك . عندما كنتُ أُعدُّ هذا الخطاب شعرت بهذا العجز حملاً ثقيلاً ، وصعب على كثيرا أن أحدد موضوعاً للحديث . هل يا ترى أتحدث اليكم في موضوع تجريدى مثل نظرية المعرفة العلمية ؟ أم في الديموقراطية ؟ لكن الديموقراطية شيء أنتم تقدرون قيمته مثلما أقدرها ، ولستم في حاجة إلى أن أتحدث لكم عنها . فكرت إذن في أن أتحدث في شيء مثير عن البحر المتوسط تكريماً لمعهدكم للدراسات البحر أوسطية ، لكنى لا أعرف شيئاً ، أو لا أعرف إلا أقل القليل عن البحر المتوسط . لذا رأيت نفسى ، بعين عقلى ، واقفا هنا أمامكم ، عجوزاً بلغ من العمر سبعة وثمانين عاماً يقف أمام قضاة المتهمين ، رجلاً لا يجيد الحديث - لا يشبه إلا سقراط أمام قضاة المتهمين ، الخمسمائة ويزيدون واحداً ، ليحكموا عليه بالاعدام .

عندما بلغت هذا الحد من التفكير ، أدركت فجأة الموضوع الذى أصبح موضوع خطابي هذا : " معجزة أثينا و منشأ الديموقراطية الأثينية " . هذا موضوع ملائم ، فلقد كان لهذه المعجزة أن تصبح معجزة بلاد اليونان ثم أن تصبح معجزة البحر المتوسط ، معجزة الحضارة البحر أوسطية . إنه موضوع يجمع بين قضيتى الديموقراطية و الحضارة البحر أوسطية ، وهو يمنحنى فرصة مخاطبتكم في موضوع كان لى فيه إسهام - إسهام لم أطوره قبلا التطوير الكافى .

إن حضارتنا ، وهى فى جوهرها حضارة بحر أوسطية ، مستمدة من الاغريق . ولدت هذه الحضارة فى الفترة ما بين القرن السادس قبل الميلاد و القرن الرابع . ولدت فى أثينا .

إن معجزة أثينا معجزة تذهل . ها أمامنا ثورة سلمية نشأت فى فترة قصيرة ، بدأت بصولون فى نحو ٦٠٠ ق . م . أنقذ صولون المدينة بأن أسقط الدين من فوق كاهل مواطنى أثينا المستغلين ، وبأن حَظَرَ أن يصبح أى مواطن أثينى عبدا بسبب ديونه . كان هذا أول تشريع فى التاريخ سنُّ ليحفظ حرية المواطنين . وأبدأ لم يُنس ،

إن يكن تاريخ أثينا قد بين بوضوح بالغ كيف أن الحرية أبداً لم تكن آمنة ، وأنها أبداً مهددة .

لم يكن صولون مجرد رجل دولة عظيم ، كان أيضاً أول شاعر أثيني نعرف عنه شيئاً ، ولقد شرح أهدافه في شعره . تحدث عن " *الليونوميا* " أو " الحكومة الصالحة " ، وعرفها بأنها تلك التي توازن بين الاهتمامات المتضاربة للمواطنين ، وكانت هذه بلا شك هي المرة الأولى ، أو على الأقل هي المرة الأولى في منطقة البحر المتوسط ، التي صيغ فيها تشريع بهدف أخلاقي وإنساني . أما الجوهر الأخلاقي الصحيح الموجه فكان هو ما وضعه شوبنهاور في صيغة بسيطة : " لا تسيء إلى أحد ، وعاون الجميع بقدر ما تستطيع ! " .

و مثل الثورة الأمريكية التي قامت بعد ألفى عام ، لم تنصرف ثورة صولون إلا إلى حرية المواطنين وحدهم : لقد أغفلت الثورتان كلتاهما استعباد من يُباع ويُشترى من الرقيق الأجانب .

و بعد صولون غدت السياسات الأثينية أبعد ما تكون عن الاستقرار ، تصارع على السلطة العديد من العائلات القائدة . وبعد بضع محاولات فاشلة تمكن بيزيستراتوس (أحد أقارب صولون) من أن ينصب نفسه في أثينا ملكاً أو طاغية . جاءت ثروته الهائلة عن مناجم للفضة خارج أثينا . ولقد استغل ثروته بكثرة للأغراض الثقافية و لتدعيم الإصلاحات الصولونية في أثينا : شيد الكثير من المباني الجميلة ، و أقام المهرجانات ، لاسيما المهرجانات المسرحية ؛ وإليه يرجع تأسيس العروض التراجيدية في أثينا . وكما نعرف من شيشرون ، فلقد كان هو من نظم كتابة أعمال هوميروس ، الإلياذة و الأوديسة ، وكانت قبلاً مجرد تقاليد شفوية .

إن أهم قضية في خطابي هذا هي أن هذا الفعل كانت له نتائج بعيدة المدى ، كان واقعة ذات أهمية محورية في تاريخ حضارتنا .

بقيت المعجزة الأثينية عندي مشكلة ساحرة منذ كتبت *المجتمع المفتوح وخصومه* من سنين طويلة ، تتعقبني هذه المشكلة حيثما رحلت ، فلا تبرحني . ما الذي

ابتدع حضارتنا فى أثينا ؟ ما الذى كان قد دفع أثينا لابتكار الأدب و التراجيديات والفلسفة والعلم والديموقراطية فى هذه الحقبة القصيرة التى لم تتجاوز مائة عام ؟

كانت لدى إجابة واحدة لهذه المشكلة ، إجابة كانت بلاشك صحيحة ، إن أكن قد أحسست بأنها غير كافية . الإجابة هى : **صدام الثقافات** . عندما تحتك ثقافتان مختلفتان أو أكثر ، يدرك الناس أن طرقهم و سلوكهم التى سلموا بها من زمان طويل ليست " فطرية " ، ليست الوحيدة الممكنة ، لم يقض بها ربٌ ولا هى جزء من طبيعة البشر . يكتشفون أن ثقافتهم من صنع البشر وتاريخهم ، وهذا يفتح عالماً من الاحتمالات الجديدة : يفتح النوافذ ليدخل هواء جديد منعش . هذا ضرب من القوانين الاجتماعية ، وهو يفسر الكثير ، ولقد أدى بالتأكيد دوراً هاماً فى التاريخ الإغريقى .

و الحق أن إحدى دعاوى هوميروس الرئيسية فى **الإلياذة** ، وأيضاً فى **الأوديسة** ، هى بالتحديد موضوع صدام الثقافات . و صدام الثقافات هو بالطبع موضوع رئيسى فى كتاب **التاريخ لهيرودوت** . إن أهميته بالنسبة للحضارة الإغريقية كبيرة جداً .

لكن هذا التعليل لم يُرضنى . شعرت لفترة طويلة أن على أن أقر بعجزى . شعرت أن معجزة كالمعجزة الأثينية لا يمكن أن تُعلل ، ولازلت أرى هذا ، أنه لا يمكن أن تعلل بالكامل . يصعب أن نعللها بتدوين أعمال هوميروس ، وإن كان لهذا بالتأكيد أثر كبير . لقد كُتبت قبل ذلك كُتب فى الحق عظيمة ، وفى مواطن أخرى ، ولم يحدث شئ يمكن أن يقارن بالمعجزة الأثينية .

لكننى أعدت ذات يوم قراءة **دفاع سقراط أمام قضاة لأفلاطون** - أجمل عمل فلسفى أعرفه . وعندما أعدت قراءة فقرة طالما نوقشت ، طرأت لى فكرة جديدة . تشير تلك الفقرة (٢٦ د - هـ) إلى أن ثمة سوقاً للكتب مزدهرة كانت موجودة فى أثينا عام ٣٩٩ ق . م . ، هى سوق على أية حال تباع فيها الكتب القديمة بانتظام (مثل كتاب **عن الطبيعة** لأكساجوراس) ، وتباع فيها الكتب رخيصة . بل إن يوبوليس ، سيد الكوميديا القديمة ، قد تحدث عن سوق للكتاب قبل ذلك بخمسين عاماً

(و ذلك فى نبذة استشهد بها بولوكوس فى *الانونماستيكون* ٩) . و الآن ، متى أمكن لمثل هذه السوق أن تظهر ، و كيف ظهرت ؟ كان هذا واضحاً : لم تدون أعمال هوميروس إلا بعد بيزيستراتوس .

فى بطاء وضح أمام عينى مغزى هذه الواقعة : بدأت الصورة تتكشف . قبل أن يدون هوميروس كانت هناك كتب ، لكن ، لم تكن ثمة كتب شعبية تباع بحرية فى السوق : كانت الكتب - حتى فى أماكن وجودها - سلعة نادرة ، لم تكن تُنسخ تجارياً و توزع ، و إنما كانت تحفظ (مثل كتاب هرقليطس) فى مكان مقدس تحت رقابة الكهنة . لكننا نعرف أن هوميروس قد أصبح و بسرعة شعبية : الجميع يقرأون هوميروس ، الكثيرون يحفظونه عن ظهر قلب ، أو على الأقل يحفظون منه بضعة مقاطع . و على أشعار هوميروس أقيمت أول حفلات عامة فى التاريخ ! حدث هذا فى أثينا أساساً ، كما أخبرنا أفلاطون أيضاً ، إذ اشتكى فى " *الجمهورية* " من الحفلات الخطرة ، و انتقد فى *القوانين* اسبرطة و كريت لافتقارهما إلى الاهتمام بالآداب : يقول إنهم كانوا يعرفون اسم هوميروس فى اسبرطة - يعرفون الاسم لا أكثر - ، أما فى كريت ، فلم يكدر يسمع به أحد .

قادر النجاح الهائل لهوميروس فى أثينا إلى شئ يشبه النشر التجارى للكتب : نعرف أن الكتب كانت تُملأ على مجاميع من العبيد المتعلمين ، الذين كانوا يكتبونها على ورق البردى ، لتُجمع الصحائف بعدئذ فى لفائف أو " كتب " ، و تباع فى السوق فى مكان يسمى " الأوركسترا " .

كيف بدأ هذا كله ؟ يقول أبسط الفروض إن بيزيستراتوس نفسه - و كان ثرياً - قد أمر بتحرير أشعار هوميروس بل و أمر بنسخها و توزيعها . وقعت بالصدفة الغريبة منذ نحو ست سنين على تقرير يقول إن أول عملية كبيرة لاستيراد البردى من مصر إلى أثينا قد بدأت فى عام كان بيزيستراتوس فيه لا يزال يحكم أثينا .

و لما كان بيزيستراتوس مهتماً بأن تُنشد أشعار هوميروس على الجماهير ، فمن المعقول جداً أن يبدأ توزيع الكتب المحررة أخيراً ، و لقد أدت شعبيتها إلى ظهور ناشرين آخر .

ظهرت عقب ذلك مجاميع من القصائد لشعراء آخرين ، بجانب تراجيديات وكوميديات . ليس بين هذه ما كُتب خصيصاً للنشر . لكن الكتب التي وُضعت بغرض النشر ظهرت بعد ذلك عندما أصبح النشر مهنة موطدة في أثينا و أصبحت سوق الكتاب (الببليونا) في أجورا مؤسسةً راسخة . إننى أتصور أن أول كتاب وضع بتعمد من أجل النشر هو كتاب أناكساجوراس العظيم عن الطبيعة . يبدو أن عمل أناكسيمندر لم ينشر أبداً ، وإن كان يُظن أن اليسيوم كان يحتفظ بنسخة ، أو ربما بملخص ، و أن أبولودوراص قد عثر فيما بعد بمكتبة بأثينا على نسخة - قد تكون هي ذات النسخة . لذا فإننى أقترح أن نشر أعمال هوميروس كان هو أول نشر في التاريخ ، كان في الواقع هو " اختراع " النشر ، على الأقل في منطقة البحر المتوسط . ولقد جعل النشر من أعمال هوميروس " إنجيل " أثينا - بل لقد جعله أيضاً أول أداة للتعليم ، الكتاب الأول ، أول رواية . و لقد جعل من الأثينيين مثقفين .

أما الأهمية القصوى لهذا في توطيد الثورة الديمقراطية الأثينية - طرد هيبياس ابن بيزيستراتوس من أثينا ووضع دستور - فنراها إذا نحن نظرنا إلى قانون مميز للديموقراطية صدرَ بعد نحو خمسين عاماً من هذا النشر الأول - أعنى قانون النفى دون محاكمة . فمن ناحية ، سنجد أن هذا القانون يفترض في هدوء بأن للمواطن الحق في أن يكتب - أن يكتب على قطعة من الخزف اسم المواطن الذى يعتقد أن له شعبية خطيرة ، أو أن له شهرة من نوع أو آخر . هؤلاء هم المواطنون الذى يعتقد الأثينيون أنهم يصنعون الطغيان . ومن ناحية أخرى فإن قانون النفى يبين أن الأثينيين ، على الأقل خلال القرن الأول بعد طرد هيبياس ، قد اعتبروا أن أهم مشاكل ديموقراطيتهم هي منع الطغيان .

تتضح هذه الفكرة بجلاء تام إذا أدركنا أن قانون النفى لم يكن يُعتبر النفى عقوبة . فالمواطن المنفى يحتفظ باحترامه دون مساس . هو يحتفظ بممتلكاته ، بل في الحق بكل حقوقه فيما عدا حقه في البقاء بالمدينة - يفقد هذا الحق مدة عشر سنين ، اختُصرت فيما بعد إلى خمس ، وإن كان من الممكن أن يُستدعى . كان هذا النفى بمعنى ما تقديراً ، لأنه يعترف بأن المواطن شخصياً بارزة ، ولقد نُفى بالفعل بعض من

أكبر القادة . كانت الفكرة إذن هي : في الديمقراطية ليس هناك من لا يمكن استبداله بغيره . ومهما كان اعجابنا بالقيادة ، فلا بد أن يكون في مقدورنا أن نستغنى عن أى قائد بعينه و إلا جعل من نفسه سيدا ، و المهمة الرئيسية لديموقراطيتنا هي أن نتجنب هذا . يجب أن نذكر أن قانون النفى لم يستمر طويلا . حدث أول نفي عام ٤٨٨ ق .م . وكان الأخير عام ٤١٧ ق .م . ، ولقد كان النفى فى كل الحالات مأسى بالنسبة للمنفيين . ولقد تزامنت هذه الفترة تقريبا مع عصر انتاج أكبر الأعمال فى التراجيديا الأثينية ، عصر أسخيلوس و سوفوكليس و يوريبيدس - الذى نفى نفسه فيما بعد .

فرضى إذن هو أن النشر الأول فى أوروبا كان هو نشر أعمال هوميروس . ولقد أدت هذه الواقعة الطيبة إلى حب الاغريق لهوميروس و لأبطال هوميروس ، إلى انتشار تعلم القراءة و الكتابة و إلى الديمقراطية الأثينية . و لكنى أعتقد أنها قد فعلت أكثر من هذا . كان هوميروس بالطبع شعبيا قبل النشر ؛ كما أن كل الصور الزيتية على الزهريات ، كلها تقريبا ، كانت لفترة صورا تحكي أعماله . وكذا كان الكثير من التماثيل . كان هوميروس نفسه رساما للكلمات دقيقا واقعيا ، رسم الكثير جدا من المشاهد الحية المثيرة . ولقد مثل هذا - كما أشار إيرنست جومبريخ - تحديا للرسامين و النحاتين أن يحاكيوه فى مجالاتهم الخاصة المختلفة . و على هذا فلا يمكن إنكار أثر القراءة على الفنون . إن أثر المواضيع الهومرية على مؤلفى التراجيديا الأثينية أثر جلى ، وحتى فى الحالات القليلة التى استخدموا فيها مواضيع غير هومرية ، فإنهم ظلوا يختارون المسائل التى يُفترض أن تكون مألوفة لدى النظارة . لذا فإننى فى الحق أستطيع أن أدعى أن الآثار الثقافية لسوق الكتب كانت تفوق الحصر . لقد تأثرت مكونات المعجزة الثقافية الأثينية دون أدنى شك بهذا السوق .

لدينا لتتويج كل هذه المناقشات نوع من التجربة التاريخية . كان ابتكار جوتنبرج للطباعة بعد ألفى سنة من ابتكار بيزيسترatos لنشر الكتب ، ابتكاراً رائعاً يمكن اعتباره إعادة لابتكار نشر الكتب إنما على نطاق أوسع كثيرا . ومن المثير أنه على الرغم من أن الابتكار قد حدث فى شمال أوروبا ، فإن الغالبية العظمى ممن اكتسب المهارة من عمال الطباعة قد نقلوها بسرعة إلى الجنوب نحو البحر المتوسط ، إلى إيطاليا ،

حيث قاموا بدور حاسم فى الحركة الكبيرة الجديدة التى سميت " النهضة " ، و التى شملت تطوير الثقافة الانسانية الجديدة و تطوير العلم الجديد الذى حوّل فى نهاية المطاف كلّ حضارتنا .

كانت هذه حركة ذات أبعاد أوسع كثيرا من الحركة التى أسميتها " المعجزة الأثينية " . كانت أول حركة ارتكزت على أعداد أكبر كثيرا من النسخ المطبوعة . فى عام ١٥٠٠ قام ألدوس بطبع ألف نسخة . الواضح إذن أن عدد النسخ المطبوعة كان هو ما يمثل أبرز نقطة فى هذه الثورة الجديدة . لكن هناك من ناحية أخرى تناظراً أو تشابهاً بين ما بدأ فى أثينا ، قل مثلاً عام ٥٠٠ ق . م . و انتشر من هناك على طول البحر المتوسط ، و بين ما حدث فى فلورنسا و البندقية قل مثلاً عام ١٥٠٠ ميلادية . أدرك المدرسيون الانسانيون الجدد هذا : أرادوا أن يجددوا روح أثينا ، و كانوا يفخرون بقدرتهم على أن يفعلوا هذا ، و بنجاحهم فى فعل هذا .

و مثلاً حدث فى أثينا ، ثم فى اليونان العظمى بعد ذلك - لاسيما فى الاسكندرية ، بل فى الحق حول البحر المتوسط كله - لعب التأمل العلمى ، والكوزمولوجى على وجه الخصوص ، دوراً هاماً فى هذه الحركات . نجح رياضيو عصر النهضة ، مثل كوماندينو ، وبسرعة ، فى استرداد الأعمال المفقودة لإقليدس وأرشميدس و أبولونيوس و بابلوس و بطليموس ، وأيضاً أعمال أرسطارخوس ، و لقد قادت هذه إلى الثورة الكوبرنيقية ، ومن ثم إلى جاليليو ، فكلبر ، فنيوتن ، فأينشتاين . فإذا كانت حضارتنا توصف بحق بأنها أول حضارة علمية ، فلقد جاءت كلها عن البحر المتوسط ، وعن النشر الأثينى للكتاب ، كما أقترح ، وعن سوق الكتب الأثينى .

أهملت فى كل هذا ، وعلى نحو مخجل ، إسهام العرب ، الذين جلبوا نظام الأرقام الهندى إلى البحر المتوسط . لقد أعطوا الكثير ، لكنهم تلقوا بقدر ما منحوا ، إن لم يكن أكثر ، عندما وصلوا البحر المتوسط .

سيداتى وساداتى ، لقد أعدتُ باختصار رواية معروفة جيداً - معروفة جيداً باستثناء إسهام واحد صغير ، و إن كنت أظنه اسهاماً جوهرياً : الدور الحاسم الذى

لعبته الكتب ، منذ البدايات الأولى ، و المنشور منها على وجه الخصوص . إن حضارتنا
حقاً حضارة كُتُبية : تقليديتها و أصالتها ، جديتها و ذلك الإدراك بالمسئولية الثقافية ،
قدرتها على التخيل غير المسبوق و ابداعاتها ، تفهمها للحرية و سهرها عليها ، كل هذا
يرتكز على حبنا للكتب . لكم أتمنى ألا تتسبب البدع قصيرة الأجل ، وأجهزة الاعلام ،
و الكمبيوتر ، فى إفساد أو حتى إضعاف هذه الرابطة الشخصية الحميمة التى تربط
بيننا و بين الكتب .

لكنى لا أحب أن أنتهى بالكتب ، و لها مالها من أهمية بالنسبة لحضارتنا . يجب
ألا ننسى أن الحضارة تتألف من أفراد ، من رجال و نساء متحضرين ، من أفراد
يرغبون فى أن يحيا حياة طيبة و حياة متمدنة . إلى هذا الهدف ينبغى أن تسهم الكتب
و حضارتنا ، و أنا أعتقد أنهما يقومان بذلك و بنجاح عظيم .

أشكر لكم حضوركم ، وأشكر لكم اهتمامكم .

تعليقات إضافية (١٩٩٢)

(١) يتوافق تقرير شيشرون عن طبعة بيزيسترأتوس لهوميروس ، يتوافق جيداً مع كل ما يبدو أننا نعرفه عن بيزيسترأتوس و أنشطته الثقافية ، و يوثقه تصدير البردي من مصر إلى أثينا .

(٢) فى عهد بيزيسترأتوس و عند أول نشر لهوميروس (٥٥٠ ق . م .) و من هذا التاريخ استوردت أثينا من مصر كميات كبيرة من البردي . (كانت صادرات البردي منذ القرن الحادى عشر قبل الميلاد احتكاراً منظماً للفراعين ، و هذا هو السبب فى معرفة علماء المصريين بهذه الصادرات) .

(٣) لقرون عديدة بعد ظهور أعمال هوميروس لأول مرة ، كانت المادة المكتوبة - ومن بينها الكتب - تُقرأ عادة بصوت عال . كانت الخطابات تُقرأ هى الأخرى بصوت عال (كما يتضح من إيزوقراط) و لم تكن القراءة دائماً كافية . كانت الخطب تصنف إلى : خطب مجهزة مكتوبة و أخرى مرتجلة . كان إيزوقراط واحداً من ثقات الصنف الأول ، وكان ألسيداماس من ثقات الثانى . كانت الكتب تُقرأ بصوت عال ، بل و تنشد على الجماهير (كما فى حالة كتابات هوميروس) ، وكان هذا كله يسمى *لوجوى* . تأثر القديس أوغسطين كثيراً - بعد تسعمائة عام من نشر هوميروس - عندما رأى القديس أمبروز يقرأ صامتاً . قال إن هذا يمنعه من أن يسأل أمبروز أن يساعده فى مشاكله الدينية . (أنظر الكتاب السادس من *الاعترافات*) .

(٤) استعمل هيرودوت كلمة *بيبلوس* لتعنى " كتاب " ، نعنى ليصف *لفافة* من البردي *تشكل جزءاً* من عمل كبير ؛ و لكن هذا الاستخدام على ما يبدو قد تطلب وقتاً طويلاً قبل أن يُقبل . و على الرغم من وجود سوق للكتاب فى أثينا منذ سنة ٤٥٠ ق . م . على الأقل ، فإن مفهوم الكتاب كوحدة بيع لم ترسخ بسهولة . كانت النصوص تُقرأ بصوت عال لقرون قبل أن تصبح

القراءة الصامتة ممارسة مقبولة (أنظر الفقرة السابقة) . أما النصوص مبكرة الظهور فكانت هي الأشعار (صولون و هوميروس) والقوانين المتعلقة بالعدالة ، والروايات والحوارات والخطابات . وكانت الاتصالات المكتوبة عادة ما تعتبر بديلاً متخلفاً للاتصال الشفهي . ولهذا كله مغزى بالنسبة لفرضي أن كتاب أناكساجوراس كان هو أول ما كتب بغرض النشر . رأى حتى أفلاطون أن كتاباته ليست هي أفضل ما يمكن أن يقوله ، كما رأى أنه من المستحيل أن نوصل أفكارنا كاملة بالكتابة ، وأن التشريعات التي عاشت بالتقاليد الشفوية تفضل التشريعات المكتوبة . أما القبول البطيء للكتاب كسلعة تباع فيساعداً في تفهم السبب في أن أفلاطون - الذي أدرك الخطورة السياسية لكتب مثل كتب هوميروس (ولقد نظر في أمر تحرير في مدينته الفاضلة) - لم يتحدث عن إحراقها ؛ وهو يفسر حقيقة أن كتاب أناكساجوراس لم يحرق .

(٥) ذكر ديوجين ليرشيوس أن أعمال فيثاغورث قد صودرت في أثينا و أحرقت علناً . يبدو لي أن هذا التقرير المتأخر بعض الشيء متناقض ، ليس فقط مع دفاع أفلاطون ، وإنما أيضاً مع فقرات عديدة لدى أفلاطون وغيره من المصادر المبكرة . ثم إن الواقعة التي أوردها ديوجين لا بد وأن قد حدثت نحو ٤١١ ق . م . عندما كان عمر أفلاطون ستة عشر عاماً . ولا بد أن كان لها أن تترك أثراً في اقتراحاته لمراقبة المطبوعات .

(٦) حاول بعض المدرسين أن يستنبطوا من السعر المنخفض لكتاب أناكساجوراس ، وكان يباع بدراخمة واحدة (وهو كتاب قد نُشر مؤكداً قبل دفاع أفلاطون بثلاثين عاماً على الأقل) أن الكتاب كان قصيراً . لكن ليس ثمة ما يبرر مثل هذا الاستنباط في حالة كتاب أثري ؛ كما أن ما نعرفه عن محتواه لا يتوافق مع كونه كتاباً قصيراً . إنه يحوى من بين ما يحوى بعضاً من الفلك والأرصاد ؛ ونظرية عن أصل العالم وعن أصل تركيب المادة ، وفوق ذلك فهو يحمل نظرية غير ذرية عن الجزيئات وعن الامكانية

اللامتناهية لتقسيم المادة ، وعن المواد المختلفة المتجانسة تقريبا (مثل الماء والمعادن و عناصر الكائنات الحية كالشعر و اللحم و العظم ... الخ) . كانت نظرية الامكانية اللامتناهية للتقسيم تحوى ملاحظات (لم تُفهم فى رأى حتى الآن) عن تكافؤ الأعداد اللامتناهية (الناتجة عن عملية القسمة) ، وهى نتيجة ربما لم تجد من يعيد اكتشافها حتى القرن التاسع عشر (بولزانو و كانتور) . الواضح أنه كان كتابا طويلا ، لكنه كما يقترح أفلاطون قد بيع بثمن بخس ، ربما كان أفضل تفسير لهذا هو أن النسخة الأصلية كانت كبيرة .

(٧) إن وجود سوق للكتاب هو ما يسمح بالنشر ، لكن وجود تسهيلات النشر بآثينا يفسر انجذاب الكتّاب اليها ، وبداية ما يسمى الآن صناعة الأدب .

(٨) كنتُ قد تقدمت كثيرا فى السن عندما بدأتُ بحوثى عن بداية سوق الكتاب فى أثينا ، و معها بداية النشر و بداية " صناعة الأدب " . و من ثم لم أحقق أكثر من خدشٍ على سطح مجال واسع من المشاكل . عندما ذكرتُ أفكارى هذه منذ سنين لجريجورى فلاستوس (و هو المدرسى الكلاسيكى الوحيد الذى أخبرته بذلك) فتنه الموضوع و قال إنه لم يسمع بمثله هذا من قبل . لكن كان بين يديّ الكثير جدا من المشاكل المختلفة ، فلم يفلح تشجيعه حتى فى أن أجد أيا من الكتب الموجودة المتعلقة بالموضوع . إننى أعتقد أن هناك الكثير مما يمكن عمله ، و أمل أن يكون فى الفروض التى تمكنت من تقديمها هنا ما يثير بعض المدرسين الكلاسيكيين لنقدها و لتطويرها إلى مدى أبعد .

(٨)

عن صدام الثقافات

سعدت كثيرا بدعوتي إلى قيينا لأرى أصدقائي القدامى مرة أخرى ، ولأصنع أصدقاء جددًا . ولقد كان لي الشرف العظيم أن يدعوني هنا اليوم رئيسُ جمعية النمساويين المغتربين لألقى محاضرة قصيرة . أكد في دعوته على أن يترك لي موضوع المحاضرة ، ترك لي إذن مهمة الاختيار العسيرة .

واجهت صعوبة جمة في الاختيار . كان المتوقع بالطبع أن أختار موضوعا يهمنى ، لكن لابد له أيضا أن يكون متعلقا بهذه المناسبة - اجتماع النمساويين المغتربين في قيينا بمناسبة اليوبيل الفضي لمعاهدة الدولة النمساوية - الواقعة المتفردة التي أنهت احتلال النمسا بعد الحرب العالمية الثانية .

محاضرة كُتبت من أجل احتفالات العيد الفضي لمعاهدة الدولة النمساوية . قرأت المحاضرة الدكتورة إليزابيث هيرتس في حضور رئيس دولة النمسا ، ونشرتها دار المطبوعات الحكومية بقيينا عام ١٩٨١ .

أشك في أن يُرضى الموضوع الذي اخترته هذه التوقعات . لكنى عندما تذكرت معاهدة الدولة النمساوية و الاحتلال الروسى للنمسا عقب الحرب العالمية الثانية ، قررت أن أكرس حديثى لمشكلة صدام الثقافات .

يرتبط اهتمامى بصدام الحضارات باهتمامى بمشكلة كبرى : مشكلة خصائص حضارتنا الأوروبية و منشئها . فى رأى أن ثمة إجابة جزئية عن هذا السؤال تكمن على ما يبدو فى حقيقة أن حضارتنا الغربية مشتقة من الحضارة الاغريقية . ولقد نشأت الحضارة الاغريقية - تلك الظاهرة الفذة - فى صدام ثقافات ، صدام ثقافات شرق المتوسط . كان هذا أول صدام رئيسى بين الحضارات الغربية و الشرقية ، و لقد كانت له آثار بالغة الوضوح . و لقد أحاله هوميروس إلى فكرة مهيمنة فى الأدب الاغريقى و فى أدب العالم الغربى .

و عنوان محاضرتى (عن صدام الثقافات) يشير إلى فرض ، إلى حدس تاريخى . هذا الحدس هو أن صداماً من هذا النوع لا يلزم أن يسفر عن معارك دامية ، و حروب مدمرة ، و إنما قد يكون أيضاً سبباً فى تطويرٍ مثمرٍ معززٍ للحياة ، ولقد يقود إلى تطوير ثقافة متفردة كثقافة الاغريق ، التى أخذها الرومان فيما بعد عندما تصادمت مع ثقافتهم ، ثم أعيدت إليها الحياة خلال عصر النهضة ، بعد صدامات عديدة ، خاصة مع الثقافة العربية ؛ لتصبح ثقافة الغرب ، حضارة أوروبا وأمريكا ، تلك التى حولت فى نهاية المطاف كل ثقافات العالم الأخرى بعد صدامات معها .

لكن ، هل هذه الحضارة الغربية حضارة طيبة مرغوبة ؟ لقد طُرح هذا السؤال مراراً و تكراراً منذ زمان روسو على الأقل ، وكان يطرحه الشباب على وجه الخصوص ، وهم من يحاولون دائماً - و على حق - أن يستشرفوا شيئاً أفضل . وهذا السؤال مميز لحضارة الغرب اليوم ، وهى حضارة أكثر نقداً لذاتها و أكثر ميلاً نحو الإصلاح من أى حضارة أخرى فى العالم . و قبل أن أتحدث فى موضوع صراع الثقافات ، أود أن أجيب على هذا السؤال .

إننى اعتقد أن الحضارة الغربية ، و بالرغم من كل ما قد نجد بها من أخطاء ،
 هى الأكثر تحرراً ، هى الأكثر عدلاً ، هى الأكثر إنسانية ، هى الأفضل من بين كل ما
 عُرف من حضارات عبر تاريخ البشرية كله . إنها الأفضل لأنها الأكثر قابلية للتحسين .
 صنع الانسان على طول العالم و عرضه عوالم ثقافية جديدة ، كثيرا ما كانت
 متباينة : عوالم الأساطير ، و الشعر ، و الفن ، و الموسيقى ؛ عوالم أنماط الانتاج ،
 والأدوات ، و التكنولوجيا ، و المشاريع التجارية ؛ عوالم الأخلاق و العدل و حماية
 ومساعدة الأطفال و المرضى و الضعفاء و غيرهم من المحتاجين . لكن حضارتنا
 الغربية وحدها هى التى اعترفت على نحو واسع بالمطلب الأخلاقى للحرية الشخصية ،
 بل و حققته إلى حد كبير ، و بمطلب المساواة أمام القانون ، و بمطلب الحرية ،
 و بمطلب ألا تُستخدم القوة إلا فى أضيق الحدود .

هذا هو السبب فى أننى اعتبر أن حضارتنا الغربية هى الأفضل حتى الآن .
 طبيعى أنها فى حاجة إلى التحسين لكن ، إذا وضعنا كل شىء فى الاعتبار ، فإنها
 الحضارة الوحيدة التى يتعاون فيها كل الناس تقريبا لتحسينها ، إلى أقصى مدى
 ممكن .

أعترف بأن حضارتنا ذاتها ، ناقصة جدا . لكن هذا أمر بدهى ، فمن السهل أن
 ندرك أن المجتمع المثالى مستحيل . ذاك أن أمام كل القيم التى يلزم أن ينتظمها
 مجتمع ، هناك قيما أخرى تعارضها . حتى الحرية ؛ التى قد تكون هى أسمى القيم
 الاجتماعية و الشخصية ، حتى هذه لابد أن تكون مقيدة ، لأن حرية هانس قد تتعارض
 بالطبع تعارضا واضحا مع حرية بيتر . و كما قالها مرة أحد القضاة الأمريكين المدعى
 عليه كان يتحدث عن حرّيته : " إن حرّيتك فى تحريك قبضة يدك يقيدها مكان أنف
 جارك " . و هذا يعود بنا إلى ما قاله عمانويل كانط من أن مهمة التشريع هى أن
 يسمح للقدر الأقصى الممكن من الحرية لكل فرد ، بأن يوجد جنبا إلى جنب مع أقصى
 قدر ممكن من الحرية لكل فرد آخر . بمعنى أن الحرية لابد للأسف أن يقيدها
 القانون ، أن يقيدها النظام . إن النظام معادل ضرورى للحرية – معادل يكاد بالمنطق
 يكون ضروريا . و هناك ثمة معادل لكل القيم – أو تقريبا كل القيم التى نحب أن تتحقق

و على سبيل المثال ، إننا نتعلم فى هذه اللحظة أن ثمة حدوداً للفكرة العظيمة لدولة الرفاهة . يبدو أنه من الخطر أن نرفع عن كاهل الفرد مسئوليته عن نفسه و عمن يعولهم ؛ إننا نتشكك فى كثير من الأحوال فيما إذا كان علينا أن نجعل الصراع من أجل الحياة بالنسبة للشباب أكثر سهولة . يبدو أن الحياة قد تفقد معناها لدى الكثيرين إذا ما سقطت عنهم المسئولية الشخصية المباشرة .

و السلام مثال آخر ، وهو أمر نبتغيه اليوم أكثر من أى وقت مضى . إننا نرغب بل و لابد حقا أن نفعل كل ما بوسعنا لتجنب الصراعات ، أو على الأقل للحد منها . لكن مجتمعاً دون صراعات هو مجتمع لا إنسانى . لن يكون هذا مجتمعاً بشرياً ، إنما هو مستعمرة نمل . لا و ليس لنا أن ننسى حقيقة أن كبار رجال السلام كانوا أيضاً مقاتلين . حتى المهاتما غاندى كان مقاتلاً : مقاتلاً من أجل اللاعنف .

يحتاج المجتمع البشرى إلى السلام ، لكنه يحتاج أيضاً إلى صراعات فكرية جادة : قيم و أفكار يمكن أن نقاتل من أجلها . تعلم مجتمعنا الغربى من الاغريق أن للكلمات فى هذه الصراعات أثراً أطول بقاء من أثر السيف . أما الاعمق أثراً فهو الجدل العقلى .

المجتمع المثالى إذن مستحيل . لكن بعض النظم الاجتماعية أفضل من بعض . اختار مجتمعنا الغربى الديموقراطية نظاماً اجتماعياً ، يمكن تغييره بالكلمات ، بل و بالجدل العقلى فى بعض المواقع - إن تكن نادرة ؛ بالنقد العقلى ، أى الموضوعى ؛ بالاعتبارات النقدية غير الشخصية ، تماماً كتلك المستخدمة نمطياً فى العلوم ، لاسيما العلوم الطبيعية منذ أيام الاغريق . لذا فإننى أؤكد تعزىدى للحضارة الغربية ؛ للعلم ؛ و للديموقراطية . إنها تمنحنا فرصة أن نمنع وقوع مأسى يمكن تجنبها ، و أن نجرب إصلاحات ، مثل دولة الرفاهة ، و أن نقيّمها نقدياً و أن نجرى أية تحسينات إضافية ضرورية . كما أؤكد أيضاً تعزىدى للعلم ، الذى يُفترى عليه كثيراً هذه الأيام ، و الذى يَستخدم النقد الذاتى فى بحثه عن الحقيقة ، و الذى يجدد مع كل كشف جديد تأكيده على ضالة ما نعرف : على المدى الرهيب لجهلنا . أدرك كل كبار العلماء الطبيعيين مدى جهلهم اللانهائى و مدى لا معصوميتهم . كانوا متواضعين عقلياً . فإذا ما قال

جوته إن " الأوغاد وحدهم هم المتواضعون " فإننى أحب أن أرد " إن أوغاد المفكرين وحدهم هم غير المتواضعين " .

أما وقد أكدت تعصيدي للحضارة الغربية و العلم ، لاسيما العلوم الطبيعية ، فسأعود حالاً إلى موضوعي عن صدام الثقافات ، لكنى أحب أولاً أن أشير إشارة مختصرة جداً عن ضلالة مفزعة لا زالت للأسف تعتبر عنصراً هاماً فى هذه الحضارة الغربية . وأنا أشير هنا إلى البدعة المفزعة المسماة القومية - أعنى على وجه التحديد إيديولوجيا الدولة القومية : المذهب الذى لا يزال الكثيرون يعتنقونه ، و الذى يبدو مطلباً أخلاقياً ، ويقول إن حدود الدولة لا بد أن تتطابق مع حدود المساحة التى تقطنها الأمة . إن الخطأ الجوهرى فى هذا المذهب أو المطلب هو الفرض بأن الشعوب أو الأمم - كمثل الجذور - قد وجدت قبل الدول ، كوحدات طبيعية - و من ثم فلا بد أن تحتلها الدول . و الواقع هو أن الدول هى التى تصنعها .

لا بد أن نقابل هذا المطلب - غير العملى تماماً - بالمطلب الأخلاقى الهام لحماية الأقليات : مطلب أن تتمتع الأقليات اللغوية و الدينية و الثقافية فى كل دولة بالحماية من هجمات الأغلبية - و من بين هذه الأقليات بالطبع تلك الأقليات التى تختلف عن الأغلبية فى لون الجلد أو لون العين أو لون الشعر .

و على خلاف مبدأ الدولة القومية ، وهو غير العملى على الإطلاق ، يبدو مبدأ حماية الاقليات عملياً تقريباً - على الرغم من صعوبة تنفيذه . إن ما شاهدته من تقدم فى هذا المجال فى زيارتى المتعددة إلى الولايات المتحدة منذ عام ١٩٥٠ لهو أكبر بكثير مما كنت أظنه ممكناً . إن مبدأ حماية الأقليات ، على خلاف مبدأ القومية ، هو مبدأ أخلاقى لا جدال ، و هو يشبه مثلاً مبدأ حماية الطفولة .

لماذا لا يعمل مبدأ الدولة القومية فى أى مكان بالعالم - لاسيما فى أوروبا - فلا يشبه إلا الجنون ؟ إن هذا يعود بى إلى موضوع صدام الحضارات . إن العشيرة الأوروبية كما نعلم جميعاً هى نتيجة لهجرات جماعية . جاءت من زمان سحيق موجة وراء موجة من أناس تدفقوا من منطقة الاستبس بوسط آسيا ، ليتصادموا مع مهاجرين أقدم فى أشباه الجزر الآسيوية : الجنوبية و الجنوبية الشرقية ، و الغربية

على وجه الخصوص - تلك التي نسميها أوروبا - ، ثم انتشروا ، و كانت النتيجة ذلك الخليط اللغوي و العرقي و الثقافي : اختلاط مشوش لا يمكن حله .

و اللغات هي أفضل ما يأخذ بيدنا خلال هذا التشوش . غير أن هناك بعض اللهجات المحلية أو الطبيعية ، وبعض اللغات المكتوبة المتداخلة ، التي نشأت هي ذاتها عن لهجات مبدلة - كما يتضح بجلاء من اللغة الهولندية مثلاً . ثمة لغات أخرى ، كالفرنسية و الأسبانية و البرتغالية و الرومانية ، ليست سوى نتائج للفتوح الرومانية الشرسة . من الواضح الجليّ إذن أن التشوش اللغوي لا يمكن أن يكون دليلاً حقيقياً يعتقد به خلال التشوش العرقي . من الممكن أن نعالج هذا الموضوع أيضاً إذا تفحصنا ألقاب الأسر . فعلى الرغم من أن الألقاب السلافية قد استبدلت بها أخرى ألمانية في النمسا و ألمانيا لتختفى آثار كثيرة - فأنا أعرف عائلة تحول لقبها ليصبح بولينجر وكان إذا لم تخنّي الذاكرة هو بوهر شاليك - إلا أننا سنجد في كل مكان آثاراً تنم عن التفاعل السلافي - الألماني . و على وجه الخصوص ، فإن العائلات النبيلة العديدة في ألمانيا التي تنتهي ألقابها بـ " .. وف " تنحدر بوضوح من أصل سلافي . على أن هذا لا يقدم أية إلماعات أخرى عن أصولها العرقية ، لاسيما بالنسبة للعائلات النبيلة التي كان طبيعياً أن يتم الزواج فيها بين أطراف تفصلها مسافات طويلة - على عكس رقيق الأرض مثلاً .

في خضم هذا التشوش الأوربي ، بزغت الآن تلك الفكرة المجنونة لمبدأ القومية ، بزغت أساساً تحت تأثير الفلاسفة : روسو و فيخته و هيجل ، و بلاشك أيضاً كرد فعل للحروب النابوليونية .

كانت هناك بالطبع نُذُرٌ للقومية ، لكن ، لا الثقافة الرومانية و لا الثقافة الإغريقية القديمة كانت قومية . نشأت كل من هاتين الثقافتين نتيجة لصدام ثقافات مختلفة على البحر المتوسط و في الشرق الأدنى . ولقد كان هذا صحيحاً أيضاً بالنسبة للثقافة الإغريقية ، وهي الثقافة التي قدمت على الأرجح أهم الإسهامات في حضارتنا الغربية الحالية : أعنى فكرة الحرية ، اكتشاف الديمقراطية ، و الموقف العقلي النقدي التي نتجت عنه العلوم الطبيعية الحديثة في نهاية المطاف .

بل إن أقدم ما وصلنا من الأعمال الأدبية الإغريقية - الإلياذة و الأوديسة - ليست سوى شهادة بليغة عن صدام الثقافات ؛ كان هذا الصدام فى الحق هو موضوعها الواقعى . لكنها كانت فى الوقت نفسه شاهدا على موقف عقلى ، مثلما هو شارح . فالواقع أن المهمة المحددة للآلهة عند هوميروس كانت هى تفسير ما يبدو لولاها غير مفهوم و لا عقلانيا (كمثل الشجار بين أخيل و أجاممنون) باستخدام نظرية سيكولوجية يمكن فهمها : نعى فى صيغة اهتمامات هذه الصور الإلهية ، التى تكاد تكون آدمية ، و غيرتها الصغيرة - تلك الصور الإلهية التى يظهر فيها الضعف البشرى ، و التى تقيم أحيانا تقييما نقديا . لقد دُحر إله الحرب أريس فى النهاية على نحو فاضح جدا . و من المهم أن نذكر أن المعاملة التى كان يتلقاها غير الأغريق فى كل من الإلياذة و الأوديسة كانت عطوفة و لا تختلف - إذا قلنا أقل القليل - عن معاملة الأغريق .

يتكرر هذا الموقف النقدى المستنير فى أعمال مثل أعمال اسخيلوس و هيرودوت ، تلك التى مجدت فيها فكرة الحرية لأول مرة ، تحت تأثير صراع الأغريق من أجل الحرية ضد حملات الفرس . لم تكن حرية الأمة ، وإنما الحرية الشخصية ، حرية الاثنينين الديموقراطيين فوق كل ما عداها ، فى مواجهة فقدان الحرية الذى يعانى منه الخاضعون لحكم كبار ملوك الفرس . و الحرية فى هذا السياق ليست مجرد إيديولوجيا و إنما هى طريقة فى الحياة تجعل الحياة أفضل ، تجعلها حياة تستحق أن تُحيا . ولقد جعل أسخيلوس و هيرودوت من هذا أمر واضحا . كان كلاهما فى كتاباته شاهدا على الصدام بين هذه الثقافات الغربية و الشرقية ، ثقافات الحرية و ثقافات الاستبداد . و كلاهما شهد بأثر هذا الصدام فى التنوير ، الذى قاد إلى تقييم واعٍ غير متحيز لثقافة الذات ، و من ثم إلى تقييم عقلى نقدى للأساطير القديمة . و لقد قاد هذا فى أيونيا (و هى جزء من آسيا الصغرى) إلى علم كونييات نقدى ، إلى نظريات تأملية نقدية عن هندسة النظام الكونى ، ليصل فى نهاية الأمر إلى العلوم الطبيعية ، البحث عن تفسير واقعى للظواهر الطبيعية . ربما كان لنا أن نقول إن العلوم الطبيعية قد نشأت نتيجة لأثر الموقف العقلى و النقدى من التفسير الأسطورى للطبيعة . و عندما

أتحدث عن النقد العقلي فإننى أعنى النقد من وجهة نظر الحقيقة : للسؤال " هل هذا صحيح ؟ " و السؤال " أمِنَ الممكن أن يكون هذا صحيحاً ؟ " .

و عن طريق الشك فى حقيقة هذه التفسيرات الأسطورية للظواهر الطبيعية ، تمكن الاغريق من وضع النظريات التى قادت إلى مولد العلوم الطبيعية . و عن طريق الشك فى حقيقة التقارير الأسطورية عن أزمنة ما قبل التاريخ ، وصلوا إلى بدايات دراسة التاريخ .

لم يكن هيرودوت - الذى سُمى بحق " والد التاريخ " - مجرد سلف لدارسى التاريخ ، إنما كان هو من اكتشف فعلاً الطبيعة النقدية و التنويرية لصدام الثقافات ، وعلى وجه الخصوص الصدام بين الثقافة الاغريقية و المصرية و الفارسية الوسيطة .

هنا أحب أن أقتبس حكاية من عمل هيرودوت التاريخى ، هذا العمل الذى يُعتبر حقاً تاريخ الصدام العسكرى و الثقافى بين الاغريق و بين ساكنى الشرق الأدنى ، والفرس منهم بخاصة . فى هذه الحكاية يروى هيرودوت مثلاً متطرفاً ، بشعاً نوعاً ما ، ليبين أنه على الشخص العاقل إدراك حقه فى أن يشك فى كل ما يعتبره من المسلمات .

كتب هيرودوت يقول : " ذات مرة استدعى الملك داريوس الاغريق الموجودين بقصره و سألهم إن كان من الممكن أن يأكلوا جثث الموتى من آبائهم . أجابوا أنه ليس من شئ ، ليس من شئ على الاطلاق يمكن أن يقنعهم بفعل ذلك ، هنا استدعى داريوس الكلاتير ، وهم شعب هندي تعود على أكل آبائهم ، و سألهم فى حضور الاغريق - بعد أن وفّر لهم مترجماً - إن كان من الممكن أن يوافقوا على إحراق جثث الموتى من آبائهم . هنا صرخ الكلاتير ذعراً و توسلوا إليه ألا ينطق بمثل هذا الكفر . هكذا العالم ! " .

لم يقصد هيرودوت براوية هذه الحكاية لمعاصريه الاغريق أن يعلمهم فقط احترام عادات الآخرين ، و إنما أيضاً أن يمكنهم من نقد ما يسلّمون به من أشياء . الواضح أنه قد رغب فى أن يقاسمه القارئ خبرته .

سحرته التشابهات والاختلافات فى العادات وفى الأساطير القديمة . إن فرضى ، حدسى ، هو أن هذه الاختلافات ذاتها هى التى تبرر ذلك الموقف النقدى والعقلى الذى تبوأ الأهمية القصوى لدى جيله و الأجيال التالية ، و الذى كان له ، فى ظنى ، هذا الأثر الحاسم على الثقافة الأوروبية ، بجانب الكثير من الآثار الهامة الأخرى بالطبع .

كثيرا ما سئلتُ فى انجلترا وفى أمريكا عن تفسيرى لذلك الإبداع الفريد والثروة الثقافية التى تتميز بها النمسا ، و قيينا بخاصة : ذلك السمو المنقطع النظير لسيموفونياتنا النمساوية الرائعة ، لهندسة الباروك لدينا ، لإنجازاتنا فى العلم وفى فلسفة الطبيعة .

لم يكن لودفيج بولتسمان و إيرنست ماخ فيزيقيين عظيمين فقط ، إنما كانا أيضا من رواد فلاسفة الطبيعة . كانا من أسلاف حلقة قيينا . فيها عاش يوسف پوپر - لينكيوس ، الفيلسوف الاجتماعى الذى يمكن أن نَصِفَه بأنه المؤسس الفلسفى لدولة الرفاهة المعاصرة . لكن اهتمام قيينا هنا بالأمور الاجتماعية لم يقتصر فقط على الجدل الفلسفى ، و إنما نتج عنه بعض المنجزات العملية الرائعة حتى فى عصر الملكية . كانت فيها " جامعات الشعب " المدهشة ، كان فيها نادى " المدرسة الحرة " التى أصبحت واحدة من أهم بذور حركة مدرسة الاصلاح ، كانت فيها منظمات الإغاثة مثل إغاثة الطفولة ، و خدمات الطوارئ ، و ملجأ المشردين ، و كان فيها غير ذلك كثير .

قد لا نجد تفسيراً واقعياً لكل هذا النشاط الرائع و الانتاجية المذهلة فى الثقافة و الاجتماع . لكنى أحب أن أطرح هنا فرضاً للتجريب . ربما كان لهذه الانتاجية الثقافية للنمسا ارتباط بموضوع محاضرتى ، أعنى " الصدام الثقافى " . كانت النمسا القديمة صورة لأوروبا : كانت تحمل عددا لا يكاد يحصى من الأقليات اللغوية والثقافية . كان الكثيرون من سكان الأقاليم ممن يجدون صعوبة فى التكسب يفدون إلى قيينا ، حيث كان على معظمهم أن يتعلم الألمانية . وقد إليها الكثيرون جريا وراء تقاليد ثقافية رفيعة ، و لقد قام قلة منهم بالإسهام بالجديد فيها . إننا نعرف أن هايدن وموزار لم يتأثرا فقط بالمؤلفين الألمان و الإيطاليين و الفرنسيين ، وإنما أيضا بالموسيقى

الشعبية المجرية ، بل وحتى بالموسيقى التركية . كان هايدن و موزار من الوافدين الجدد إلى قيينا . ولقد وفد إلى قيينا أيضاً ، من أماكن أخرى ، كل من بيتهوفن وبرامز و بروكنر و مالر . لكن تظل العبقرية الموسيقية أمراً عصياً على التفسير ، كان بيتهوفن هو من تحدث عن " الشرارة المقدسة في شوبيرت " - الذى يمكن أن نعتبره أرفع عبقرية ولدت فى قيينا .

بل ولقد يقودنا التمعن فى الموسيقى القيينية إلى المقارنة بين قيينا ، من هايدن حتى بروكنز ، وبين أثينا فى عصر بريكليز . ربما كانت الظروف فى المدينتين أكثر تشابهاً مما نظن فى بادئ الأمر . يبدو أن الصدام الثقافى قد أثرى ، وبسخاء ، كلتا المدينتين - وهما الواقعتان فى موقع غاية فى الحيوية بين الشرق والغرب .

(٩)

عمانوئل كانط : فيلسوف التنوير

(محاضرة لإحياء الذكرى الخمسين بعد المائة لوفاة كانط)

منذ مائة وخمسين عاما توفي عمانوئل كانط بعد أن قضى سنى حياته الثمانين فى بلدة كونيجسبيرج البروسية الريفية . ظل قبل وفاته سنينا فى عزلة تامة ، و اعتزم أصدقاؤه أن يدفنوه فى هدوء . لكن هذا الرجل المتواضع النشأة دُفن كما يدفن الملوك ، عندما انتشر فى البلدة نبأ موته اندفع الناس أفواجا إلى منزله يطلبون رؤيته ، وفى يوم جنازته توقفت الحياة تماما فى البلدة ، وشيعه الآلاف بينما كانت أجراس الكنائس كلها تدق حزنا . لم تشهد كونيجسبيرج مثل هذا قبلا - هكذا يقول المؤرخون .

يصعب أن نبرر هذا الجيشان المذهل من الشعور الشعبى . أكان ذلك فحسب لسمعة كانط كفيلسوف هائل و رجل طيب ؟ يبدو لى أن ثمة ما هو أكثر من ذلك . إننى اعتقد أن الأجراس التى دقت عام ١٨٠٤ من أجل كانط ، أيام الحكم المطلق لفريدريك ويليام ، كانت تحمل أصداء الثورة الأمريكية و الثورة الفرنسية - أصداء أفكار ١٧٧٦ و ١٧٨٩ . إننى اعتقد أن كانط كان قد أصبح لدى مواطنيه الريفيين تجسيدا لهذه الأفكار . جاءوا يعبرون عن امتنانهم للرجل الذى علّم : حقوق الانسان ، المساواة أمام القانون ، المواطنة العالمية ، السلام على الأرض ، وكذا - وربما كان الأهم - التحرر من خلال المعرفة .

١- كانط و التنوير

وصلت معظم هذه الأفكار إلى أوروبا من إنجلترا ، من خلال كتاب نُشر عام ١٧٣٣ ، كتاب فولتير "رسائل تتعلق بالامة الانجليزية" ، فى هذا الكتاب يقابل فولتير الحكومة الانجليزية الدستورية بالملكية المطلقة فى أوروبا ؛ التسامح الدينى الانجليزى بموقف الكنيسة الكاثوليكية ؛ القوة التفسيرية لكوزمولوجيا نيوتن والتجريبية التحليلية للوك بدوجماتيكية ديكارت . أُحرق كتاب فولتير ؛ لكن نشره كان إشارة بدء حركة فلسفية ، حركة لم تفهم فى إنجلترا إلا قليلا ، فلم تكن ثمة فرصة لها ، حركة كان لها مزاج غريب من العدوانية الذهنية .

وبعد ستين عاما من وفاة كانط أُعيد عرض نفس هذه الأفكار الانجليزية على أنها " تعقلية ضحلة مدّعية " . ومن السخرية حقا أن كلمة " التنوير " الانجليزية هذه ، و التى استُخدمت آنئذ نعتا للحركة التى بدأها فولتير ، هذه الكلمة لا تزال تكتنفها دلالة الضحالة و الادعاء . هذا على الأقل ما يقوله قاموس أكسفورد . و غنى عن القول إننى لا أعنى مثل هذه الدلالة عندما استخدم كلمة " التنوير " .

أمن كانط بالتنوير ، كان آخر كبار المدافعين عنه . أنا أدرك أن هذه ليست الرؤية المعتادة . أنا اعتبر أن كانط هو المدافع عن التنوير ، لكنه يؤخذ كثيراً على أنه مؤسس المدرسة التى حطمت التنوير ، المدرسة الرومانسية لفيخته و شيلنج و هيغل . إننى أؤكد أن هذين التفسيرين متضاربان .

حاول فيخته ، ومن بعده هيغل ، أن ينصبا كانط مؤسساً لمدرستهما . لكن كانط قد عاش ليرفض عروض فيخته المتواصلة ، الذى أعلن نفسه خليفة لكانط ووريثا . كتب كانط فى " إعلان عام بخصوص فيخته " - وهو كتاب لا يعرفه إلا القلائل - يقول : "حمانا الله من أصدقائنا ذاك أن هناك من المخادعين الغادرين ممن يسمون أنفسهم أصدقاء ، مَنْ يخططون لخرابنا ، بينما هم يتحدثون حديث النية الحسنة " . وبعد أن توفى كانط و لم يعد فى مقدوره الاعتراض ، حدث أن دُفع بهذا المواطن العالمى بنجاح ليخدم المدرسة الرومانسية القومية ، على الرغم من تحذيراته من

الرومانسية والحماس العاطفي و الوله . لكن دعونا نرى كيف وصّف كانط نفسه فكرة التنوير :

التنوير هو تحرير الانسان من حالة وصاية يفرضها على نفسه ... من عجز عن استخدام ذكائه دون توجيه خارجي . إننى أقول إن حالة الوصاية هذه مفروضة ذاتيا إذا كانت ناجمة ، ليس عن افتقار إلى الذكاء ، وإنما عن نقص فى شجاعة الفرد أو فى تصميمه على استخدام ذكائه دون مساعدة من قائد . اسمعنى . تشجع و استخدام ذكاءك أنت ! إن هذا فى التنوير هو صيحة الحرب !

يشير كانط هنا إلى شىء شخصى جدا ، إنه جزء من تاريخه . نشأ فى أسرة على شفا الفقر ، شب فى جو تسوده النظرة التّقويّة الضيقة - وهذه صيغة ألمانية متزمّنة من التطهيرية (البيوريتانية) - وكانت حياته قصة تحرر من خلال المعرفة . كان فى سنيّه المتأخرة ينظر إلى ماضيه فى زعر ، وإلى ما أسماه " استرقاق الطفولة " - فترة حياته " تحت الوصاية " . ولقد أستطيع أن أقول إن القضية الرئيسية التى سادت حياته بأكملها كانت هى الصراع من أجل الحرية الروحية .

٢- كوزمولوجيا كانط النيوتونية

لعبت نظرية نيوتن فى هذا الصراع دورا حاسما ، تلك النظرية التى كان قولتير هو أول من أذاعها بأوروبا . غدت كوزمولوجيا كوبرنيك و نيوتن مصدر الوحي الفعال والمثير فى حياة كانط الذهنية . كان لأول كُتبه الهامة " نظرية السماوات " عنوان فرعى مشوق : " مقالة عن نظام الكون و أصله الميكانيكى حسب مبادئ نيوتن " . وهذا الكتاب واحد من أعظم ما كُتب فى الكوزمولوجيا و نشأة الكون . إنه يحمل أول صياغة ، ليس فقط لما نسميه اليوم " فرض كانط - لابلاس " عن نشأة النظام الشمسى ، وإنما أيضا - و كأنما فى انتظار جينز - لتطبيق هذه الفكرة على درب التبانة (و كان توماس رايت قد اعتبر هذا الدرب قبل ذلك بخمس سنين نظاما نجميا) . إنما يبرز هذا كله تعرّف كانط على هُوية السُدّم : إنها " دروب تبانة أخرى " - نظمٌ نجمية بعيدة تشبه نظامنا .

كانت المشكلة الكوزمولوجية - كما كتب كانط فى أحد خطابه - هى التى قادتته إلى نظريته عن المعرفة ، و إلى كتابه **نقد العقل الخالص** . اهتم كانط بتلك المشكلة المعقدة (التى كان على كل كوزمولوجى أن يواجهها) عن تنهى أو لا تنهى العالم بالنسبة للزمان و المكان . فأما بالنسبة للمكان ، فقد اقترح فيما بعد - على يدى أينشتين - حلٌ ساحر فى صورة عالم متناه بلا حدود . و كأنما كان هذا الحل مفصلاً ليفك العقدة الكانطية ، و إن كان يستخدم وسائل أقوى من تلك التى كانت متاحة لكانط و معاصريه . و أما بالنسبة للزمان فلم تُقدّم حتى الآن أية حلول أفضل للمصاعب التى واجهها كانط .

٣- نقد العقل الخالص و المشكلة الكوزمولوجية

يحكى لنا كانط أنه وقع على المشكلة الجوهرية لكتابه **نقد العقل الخالص** عندما تأمل قضية ما إذا كان للكون بدايةً فى الزمن . أفزعه أن قد تمكن من أن يُنتج ما يبدو برهانين صحيحين لكلا الاحتمالين ، و البرهانان مشوقان ، و يحتاجان فى تفهمهما إلى التركيز ، لكنهما ليسا طويلين ، و فهمهما ليس صعباً .

أما بالنسبة للبرهان الأول فسنبدأ بتحليل فكرة متوالية لا نهائية من السنين (أو الأيام أو أى فترات متناهية متساوية من الزمن) . مثل هذه المتوالية اللانهائية من السنين لابد أن تكون متوالية تمضى و تمضى إلى الأبد دون ما نهاية . هى لا يمكن أن تكتمل : فالمتوالية المكتملة أو المنقضية من السنين إنما تُناقضُ التعريف . حاجٌ كانط فى البرهان الأول بأن العالم لابد أن تكون له بداية فى الزمان و إلا كان علينا أن نقول، فى هذه اللحظة ، إن عدداً لانهائياً من السنين لابد و أن قد انقضى ، و هذا مستحيل . و هذا ينهى البرهان الأول .

نبدأ البرهان الثانى بتحليل فكرة زمانٍ فارغٍ تماماً - الزمان قبل أن يكون هناك عالم . مثل هذا الزمان الفارغ - الذى لا يوجد فيه شىء البتة - هو بالضرورة زمان لا يمكن أن نميز فيه بين فترة زمانية و أخرى عن طريق علاقتهما الزمانية مع الأشياء

والوقائع ، فليس ثمة أشياء و لا وقائع على الإطلاق . تأمل الآن آخر فترة في الزمن الفارغ - الفترة قبل بدء العالم مباشرة . الواضح أن هذه الفترة تتميز عن كل الفترات السابقة بأن لها علاقة زمنية وثيقة بواقعة - نقصد واقعة بداية العالم . لكن المفروض أن هذه الفترة فارغة ، وهذا تناقض في التعريف . حاج كانط في برهانه الثانى هذا بأن العالم لا يمكن أن تكون له بداية في الزمان و إلا لكانت هناك فترة زمان فارغة - تلك اللحظة السابقة مباشرة لبدء العالم - لكنها تتميز رغم ذلك بعلاقتها الزمنية بواقعة في العالم . وهذا مستحيل .

هنا صدام بين برهانين . أطلق كانط على هذا الصدام اسم " المناقضة " . إن أزعجكم هنا الآن بالمناقضات الأخرى التى وقع كانط فى شركها - كتلك المتعلقة بحدود الكون فى الفضاء .

٤- الفضاء و الزمن

أى درس تلقاه كانط من هذه المناقضات المحيرة ؟ لقد استنبط أن أفكارنا عن الفضاء و الزمان غير قابلة للتطبيق على الكون ككل . يمكننا بالطبع أن نطبق فكرتى الفضاء و الزمن على الأشياء الفيزيائية العادية و على الأحداث الفيزيائية . لكن الفضاء و الزمان ذاتهما ليسا أشياء و لا أحداث : لا يمكن أن نلاحظهما : إنهما أكثرُ مراوغةً . إنهما إطار للأشياء و الأحداث . أشياء تعمل كنظام لحفظ الملاحظات . إن الفضاء و الزمان ليسا جزءاً من عالم الأشياء و الأحداث الواقعى التجريبي ، إنما هما جزء من معدتنا العقلية ، الجهاز الذى نفهم به العالم . و استعمالهما الصحيح هو كأدوات مراقبة : فعندما نراقب أى حدث ، فإننا - كقاعدة - نقوم بتحديد موقعه ، على الفور و حدسياً ، فى ترتيب مكانى زمانى . و على هذا فمن الممكن أن نصور الفضاء ١١ و الزمن كإطار مرجعى لا يرتكز على الخبرة ، و إنما يُستخدم حدسياً فى الخبرة و يلائمها تماماً . هذا هو السبب فيما يحدث من مشاكل إذا نحن أسأنا تطبيق فكرتى الفضاء و الزمن عند استخدامهما فى مجال يتجاوز كل خبرة ممكنة - كما فعلنا فى برهانينا عن الكون ككل .

اختار كانط لهذه النظرة التي عرضتها حالاً ، اختار اسماً قبيحاً و مضللاً على نحو مضاعف : " المثالية المتعالية " . و سرعان ما ندم على ذلك . لقد جعل هذا الاسم الناس يعتقدون أنه مثالي ، بمعنى أنه ينكر واقع الأشياء الفيزيقية : أنه يقول إن الأشياء الفيزيقية ليست سوى أفكار . أسرع كانط ليبين أنه إنما ينكر أن الفضاء والزمن أشياء تجريبية وواقعية - تجريبية وواقعية بالمعنى الذي تكون فيه الأشياء الفيزيقية و الأحداث تجريبية وواقعية . و سدّى ضاع احتجاجه . لقد حدد أسلوبه الصعب مصيره : لقد نُصِبَ أباً للمثالية الألمانية . و أنا أقترح أن الوقت قد حان لتقويم ذلك . لقد أصر كانط دائماً على أن الأشياء الفيزيقية فى الفضاء و الزمان أشياء واقعية . أما بالنسبة لتأملات المثاليين الألمان الميتافيزيقية الطائشة الغامضة ، فإن كانط قد اختار عنوان كتابه (نقد العقل الخالص) ليعلن به هجوماً نقدياً على كل أمثال هذا الاستدلال النظرى . ذلك أن ما ينقده كتاب *النقد* هو العقل الخالص ، إنه ينقد ويهاجم كل استدلالٍ عن العالم " خالص " ، خالص بمعنى أن الخبرة الحسية لا تلوثه . هاجم كانط العقل الخالص بأن أوضح أن الاستدلال الخالص عن العالم لا بد دائماً أن يورطنا فى مناقضات . كتب كانط كتاب *نقد العقل الخالص* ، وقد حفزه هيوم ، كى يؤكد أن حدود الخبرة الحسية هى حدود كل استدلال حصيف عن العالم .

٥- ثورة كانط الكوبرنيقية

تَعَزَّزَ إيمان كانط بنظريته عن الفضاء و الزمن كإطار مرجعى حدسى ، عندما وجد بها المفتاح لحل مشكلة أخرى - مشكلة صحة النظرية النيوتونية التى كان يعتقد فى صدقها الخالص الذى لا يرقى إليه الشك - مثله مثل كل معاصريه من الفيزيائيين : شعر بأنه من غير المعقول أن تكون هذه النظرية الرياضية المضبوطة مجرد نتيجة للملاحظات متراكمة . لكن ، ماذا عساه يكون أساسها ؟ اقترب كانط من هذه المشكلة بأن تأمل فى البداية وضع الهندسة . قال إن هندسة اقليدس ليست مبنية على الملاحظات ، إنما على حدسنا للعلاقات الفراغية . يقع العلم النيوتونى فى نفس

الموقف . فعلى الرغم من أن الملاحظات تعضده ، إلا أنه ليس نتيجة لهذه الملاحظات إنما هو نتيجة لطرقنا فى التفكير ، محاولتنا لترتيب بيانات حواسنا ، لتفهمها ، ولضمها ذهنيا . ليس الأمر إذن أمر بيانات حواسنا إنما هو عقلنا ، تنظيم الجهاز الهضمى لعقلنا ، الجهاز المسئول عن نظرياتنا . إن الطبيعة كما نعرفها ، بنظامها وقوانينها ، هى فى معظمها ناتج للأنشطة التمثيلية والتنظيمية لعقلنا ، أو ، كما وضعها كانط فى صياغته المدهشة " إن عقلنا لا يستل القوانين من الطبيعة ، إنما هو يفرض قوانينه على الطبيعة " .

هذه الصياغة تلخص الفكرة التى أطلق عليها كانط مبتهجا اسم " ثورته الكوبرنيقية " . وكما عبر عنها كانط : عندما وجد كوبرنيك أن ليس ثمة تقدم قد أحرزه بنظرية السماوات الدوارة ، قلب المائدة - إذا سمح لنا القول - ليتخطى عقبته : افترض أن السماوات ليست هى التى تدور بينما نحن الملاحظين وقوف ، إنما نحن الملاحظين من يدور و السماوات من حولنا واقفة . قال كانط إن مشكلة المعرفة العلمية يمكن أن تُحل بنفس الطريقة - مشكلة كيف يكون العلم المضبوط (كنظرية نيوتن) ممكنا ، وكيف أمكن لنا أن نتوصل إليه . علينا أن نتخلى عن الرؤية القائلة إننا ملاحظون سلبيون ننتظر من الطبيعة أن تطبع انتظامها علينا . إنما علينا أن نتبنى الرؤية بأننا إذ نستوعب بيانات إحساساتنا نقوم فعلاً بفرض نظام عقلنا وقوانينه عليها . إن الكون يحمل بصمات عقولنا !

و بتأكيد على الدور الذى يلعبه المراقب ، الباحث ، المنظر ، تمكن كانط من خلق انطباع يتعذر محوه ، ليس فقط على الفلسفة و إنما أيضا على الفيزياء والكوزمولوجيا . خلق مناخا كانطيا من الفكر كان من الصعب دونه أن تظهر نظريات أينشتاين أو بوهر ، ولقد نقول إن إدينجتون كان كانطيا فى بعض النواحي أكثر من كانط نفسه . بل و من الممكن أن يقبل حتى من لا يستطيعون تتبع كانط على طول طريقه (مثلى) ، أن يقبلوا رؤيته بأن المجرب لا يجب أن ينتظر حتى تقبل الطبيعة أن تكشف عن أسرارها ، إنما عليه أن يطلب منها ذلك . عليه أن يستجوب الطبيعة فى ضوء شكوكه ، وحده ، ونظرياته ، وإلهاماته . هنا فى رأى لقيّة فلسفية مدهشة ، إنها تجعل من

الممكن أن ننظر إلى العلم - نظرياً كان أو تجريبياً - على أنه إبداع بشري ، وأن ننظر إلى تاريخه على أنه جزء من تاريخ الأفكار ، على نفس مستوى تاريخ الفن أو الأدب .

هناك في صيغة كانط للثورة الكوبرنيقية معنى ثانٍ مُضمَّن أكثر إثارة ، معنى ربما قد يشير إلى تأرجح في موقفه تجاهها . فتورة كانط الكوبرنيقية تحل مشكلة بشرية نشأت عن ثورة كوبرنيك نفسه . جَرَّد كوبرنيك الإنسان من وضعه المحوري في العالم الفيزيقي . لقد جعلت ثورة كانط الكوبرنيقية هذا الأمر سائغاً : لقد أوضحت لنا ليس فقط أن موقعنا في الكون المادي لا علاقي ، وإنما أيضاً - بمعنى ما - أننا نستطيع القول بأن الكون يدور حولنا . إنما نحن من يُنتج النظام الذي نجده في الكون - أو جزءاً منه على الأقل . إنما نحن من يخلق معرفتنا عنه . إننا مكتشفون : والاكتشاف فن إبداعي !

٦- مذهبُ استقلال الذات

أتحول الآن من كانط الكوزمولوجي فيلسوف المعرفة و فيلسوف العلم ، إلى كانط المعلم الأخلاقي . لا أعرف إن كان أحد قد لاحظ أن الفكرة الأساسية في أخلاقيات كانط ترقى إلى ثورة كوبرنيقية أخرى تناظر في كل النواحي الثورة التي وصفناها حالاً . ذلك أن كانط يجعل الإنسان هو المُشرِّع للأخلاقيات ، تماماً مثلما جعله المُشرِّع للطبيعة . إنه بهذا يعيد للإنسان وضعه المركزي في عالمه الأخلاقي وعالمه الفيزيقي على حد سواء . أنسنَ كانط الأخلاقيات مثلما أنسن العلم .

إن ثورة كانط الكوبرنيقية في مجال الأخلاقيات مضمَّنة في مذهبه عن استقلال الذات - المذهب الذي يقول إننا لا يمكن أن نقبل أمر سلطة ما ، مهما علا شأنها ، على أنه الأساس النهائي للأخلاقيات . فإذا ما واجهنا أمرٌ من سلطة ، أصبحت مسئوليتنا أن نقرر ما إذا كان هذا الأمر أخلاقياً أو غير أخلاقي . قد يكون للسلطة القدرة على تنفيذ أوامرها بالقوة ، وقد لا نمتلك القدرة على المقاومة . لكن ، ما لم يكن ثمة مانع جسدي يحول دون أن نختار ، فإن المسئولية تبقى على كاهلنا . إن قرار ما

إذا كنا سنطيع الأمر هو قرارنا - إننا من يقرر ما إذا كنا سنقبل السلطة .

بجسارة حمل كانط هذه الثورة إلى مجال الدين . إليك فقرة تلفت النظر :
بقدر ما قد ترعك كلماتي ، لا تلعنني إذا أنا قلت : إن كلا منا يخلق ربه . بل
إن عليك - أخلاقيا - أن تخلق ربك ، كي تعبد فيه خالك . ذلك أنه بطريقة أو
بأخرى لابد أن يُكشَف لك النقاب عن معبودك بل وحتى ، عندما يُفصح
لك عن ذاته : فأنت من سيحكم إذا ما كان (ضميرك) سيسمح لك بأن
تؤمن به ، و أن تقدسه .

لا تنحصر النظرية الأخلاقية عند كانط في التصريح بأن ضمير الفرد هو
سلطته الأخلاقية ، إنما هو يحاول أيضا أن يخبرنا بما قد يطلبه ضميرنا منا . وهو
يقدم بضع صيغ لهذا القانون الأخلاقي . من هذه الصيغ : " عليك أن تعتبر أن كل
شخص هو هدف في ذاته ، و لا تستخدمه أبدا كمجرد وسيلة لأهدافك " . يمكننا أن
نُجمل روح أخلاقيات كانط في هذه الكلمات : كن حرا و لا تخش ؛ واحترم حرية
الغير .

و على أساس من هذه الأخلاقيات أقام كانط أهم نظرياته عن الدولة ، ونظريته
في القانون الدولي . طالب بعصبة للأمم ، أو اتحاد فيدرالي من الدول ، تكون مهمته
في النهاية هي المناداة بالسلام وصونه - السلام الأبدى على الأرض .

حاولت أن أرسم في خطوط عريضة فلسفة كانط عن الانسان و عالمه ، وأهم
اثنين من إلهاماته : الكوزمولوجيا النيوتونية و أخلاقيات الحرية ، الإلهامين اللذين أشار
إليهما كانط عندما تحدث عن السماء ذات النجوم من فوقنا و عن القانون الأخلاقي
بداخلنا .

فإذا عدنا إلى الوارء كي نصل إلى رؤية أقدم لدور كانط التاريخي ، فلنا أن
نقارنه بسقراط . اتُّهم كلاهما بإفساد دين الدولة ، و إفساد عقول الشباب . وكلاهما
أنكر التهمة . وكلاهما وقف يدافع عن حرية الفكر . كانت الحرية عندهما تعنى أكثر من
غياب الاكراه . كانت عندهما طريقة للحياة .

و من دفاع سقراط ، ومن موته ، بزغت فكرة جديدة عن الانسان الحر : فكرة

عن إنسان لا يمكن قهر روحه ، عن إنسان حر لأنه مكتفٍ ذاتياً ، إنسان ليس فى حاجة إلى إكراه لأنه يستطيع أن يحكم نفسه و أن يقبل بحرية حكم القانون .

و إلى فكرة سقراط هذه عن الكفاية الذاتية ، التى تشكل جزءاً من إرثنا الغربى، أضاف كانط معنى جديداً فى مجال المعرفة والأخلاقيات . ثم انه قد أضاف أيضاً إليها فكرة مجتمع من البشر الأحرار - من كل البشر . ذلك أنه قد بين أن كل إنسان حرٌ ، ليس لأنه قد وُلد حراً ، بل لأنه قد وُلد و على كتفيه عبء القرار الحر .

(١٠)

التحرير من خلال المعرفة

تؤخذ فلسفة عمانويل كانط و معها فلسفته للتاريخ ، فى ألمانيا ، على أنها فلسفة قد مضى زمانها ، أنها قد بطلت على أيدي هيجل و أتباعه . و لربما كان هذا راجعا إلى ما تميز به كانط - أعظم الفلاسفة الألمان طرا - من عقلية فذة و منزلة أخلاقية رفيعة ؛ ذلك أن العظمة الهائلة لمنجزاته كانت شوكة فى جسد خلفائه الأقل منزلة ؛ حتى أن فيخته ، ومن بعده هيجل ، حاولا أن يحلا هذه المسألة المثيرة بأن يقنعا العالم بأن كانط لم يكن أكثر من مجرد واحد من أسلافهما . لكن كانط لم يكن كذلك . لقد كان معارضا عنيدا للحركة الرومانسية بأكملها ، و لاسيما لفيته : كان كانط بحق هو آخر الكبار الذين ناصروا تلك الحركة التى طالما لُعنَت : حركة التنوير . فى مقال هام له عنوانه " ما التنوير ؟ " كتب كانط عام ١٧٨٥ يقول :

التنوير هو تحرير الإنسان من حالة وصاية يفرضها على نفسه . وهذه الحالة ترجع إلى عجز عن استخدام ذكائه دون توجيه خارجي . إننى أقول إن حالة الوصاية هذه مفروضة ذاتيا إذا كانت ناجمة ، ليس عن افتقار إلى الذكاء ، وإنما عن نقص فى شجاعة الفرد أو فى تصميمه على استخدام ذكائه دون مساعدة من قائد ، اسمعنى . تشجع و استخدم ذكاءك أنت ! إن هذا فى التنوير هو صيحة الحرب !

* حديث بالألمانية بثته شبكة الاذاعة البافارية فى فبراير ١٩٦١ فى سلسلة أحاديث " عن معنى التاريخ " .

تشرح هذه الفقرة من مقالة كانط الفكرة المركزية للتنوير كما يراها : كانت هي فكرة تحرير الذات من خلال المعرفة .

اعتبر كانط أن هذه الفكرة - فكرة تحرير الذات أو تحرير النفس من خلال المعرفة - هي مهمته و دليله عبر حياته ؛ و على الرغم من أنه كان مقتنعاً بأن هذه الفكرة قد تخدم كإلهام لكل من يمتلك الذكاء اللازم ، فإنه لم يقع في خطأ اقتراح أن نعتبر أن تحرير النفس من خلال المعرفة - أو غير هذه من الأنشطة العقلية - هو المعنى أو الهدف الكامل لحياة الإنسان . و الحق أن كانط لم يكن في حاجة إلى مساعدة من الرومانسيين كي ينقد العقل الخالص ، لا و لا احتاج مَنْ يذكره منهم ، ليدرك أن الإنسان ليس عقلياً خالصاً ؛ ثم أنه أدرك أن المعرفة العقلية فحسب ليست هي أفضل ما في حياة الإنسان و لا هي أكثر ما فيها جلالاً . كان من المؤمنين بالتعددية ، ممن يعتقدون في تعدد الخبرات البشرية و في تنوع الأهداف البشرية ، ولأنه كان تعددياً فقد آمن بالمجتمع المفتوح - مجتمع تعددي يحقق المعيار الذي وضعه : " لتكن حراً ، ولتحترم حرية الآخرين و استقلالهم ، فإن كرامة الإنسان تكمن في حرية ، و في احترامه لمعتقدات الآخرين المستقلة و المسؤولة - لاسيما إذا كانت هذه بعيدة كل البعد عن معتقداته " . على أنه قد رأى أن التعلم العقلي الذاتي ، أو تحرير الذات من خلال المعرفة - و على الرغم من اعتقاده في التعددية - رأى فيه مهمة لا غنى عنها من وجهة النظر الفلسفية ؛ مهمة تتطلب من كل فرد فعلاً مباشراً هنا ، الآن ، ودائماً . ذلك أنه من خلال نمو المعرفة فحسب ، يمكن للعقل أن يتحرر من استعباده الروحي : استعباد التحامل ، و الأصنام ، و الأخطاء التي يمكن تجنبها . و على هذا فإن مهمة تعليم الذات في رأيه ، و على الرغم من أنها مؤكدة لا تفسد معنى الحياة ، يمكن أن تسهم في رأيه إسهاماً حاسماً نحو هذا المعنى .

إن التناظر بين التعبيرين " معنى الحياة " و " معنى التاريخ " أمر يستحق التفحص ؛ لكنني سأفحص أولاً غموض كلمة " معنى " في التعبير " معنى الحياة " . يُستخدم هذا التعبير أحياناً ليعنى شيئاً خبيثاً أعمق - شيئاً كالمعنى الخبيث للإبجيترام أو للقصيد أو للكُورس الغامض في فاوست جوته . لكن حكمة بعض الشعراء

بل وربما بعض الفلاسفة أيضا قد علمتنا أن عبارة " معنى الحياة " يمكن أن تُفهم بطريقة مختلفة ؛ أن " معنى الحياة " قد لا تعنى شيئا مخبوءاً ، أو ربما قابلاً للكشف ، بقدر ما تعنى شيئا يمكن أن نثرى به حياتنا بأنفسنا . إننا نستطيع أن نضيف على حياتنا معنى من خلال عملنا ، من خلال سلوكنا النشط ، من خلال طريقتنا فى الحياة ، ومن خلال الموقف الذى نتخذه نحو أصدقائنا و اخوتنا فى البشرية و نحو العالم . (طبيعى أن فى قدرتنا على إثراء حياتنا بهذه الطريقة ما قد يفجؤنا ككشف خطير) .

بهذه الطريقة يتحول البحث عن معنى الحياة إلى سؤال أخلاقى - إلى السؤال " أية مهام ساقمرها لنفسى كى أجعل لحياتى معنى ؟ " أو كما قالها كانط : " ماذا على أن أفعل ؟ " . سنجد بعضا من الاجابة على هذا السؤال فى أفكار كانط عن الحرية و الاستقلال الذاتى ، و عن تعددية لا تقيدها إلا فكرة المساواة أمام القانون والاحترام المتبادل لحرية الآخرين ، أفكاره - مثل فكرة تحرير الذات من خلال المعرفة - التى يمكن أن تضيف معنى على حياتنا .

يمكن أن نفهم تعبير " معنى التاريخ " بطريقة مماثلة . كثيرا ما يفسر هذا التعبير هو الآخر ليعنى شيئا سريا أو خبيثا يشكل الأساس لمجرى تاريخ العلم ؛ أو ربما ليعنى اتجاهها خفيا أو ميلاً ثوريا متأصلاً فى التاريخ ؛ أو هدفا يكبح العالم نحوه . لكننى أعتقد أننا نسيء الفهم بالبحث عن المعنى الخفى للتاريخ مثلما البحث عن المعنى الخفى للحياة ؛ فبدلاً من البحث عن معنى للتاريخ مخبوء خفى ، علينا أن نعمل كى نمنحه معنى . نستطيع أن نحاول أن نعطى هدفا للتاريخ - ومن ثم لأنفسنا . بدلاً من البحث عن معنى عميق خبىء فى التاريخ السياسى ، يمكننا أن نسأل أنفسنا : أية أهداف للتاريخ السياسى يمكن أن تكون لها قيمةٌ وإنسانية : أهداف ملائمة تفيد البشرية .

إن دعواى الأولى هى إذن أن علينا أن نرفض التحدث عن معنى التاريخ وكأن هناك شيئا مخبوءاً داخله ، أو وكأن هناك درساً أخلاقياً مخبوءاً فى تراجمى التاريخ المقدسة ، أو وكأن ثمة اتجاهها تطوريا للتاريخ أو قوانينا له ، أو عن أى معنى آخر قد يكتشفه كبير مؤرخ أو فيلسوف أو زعيم دينى .

دعواى الأولى إذن دعوى سلبية . إننى أؤكد ألاّ ثمة معنى خفياً فى التاريخ ، وأن المؤرخين و الفلاسفة الذين يؤمنون بأنهم قد اكتشفوا مثل هذا المعنى ، إنما يخدعون أنفسهم (و الآخرين) .

لكن **دعواى الثانية** ايجابية جداً . إننى أؤمن بأن علينا أن نحاول أن نمنح التاريخ السياسى معنى - أو بالأحرى العديد من المعانى ؛ معانى ملائمة للبشر وجديرة بهم .

بل و أمضى لأبعد حتى من هذا . فدعواى الثالثة هى أننا نستطيع أن نتعلم من التاريخ : إن محاولة منح التاريخ معنى أخلاقياً ، أو محاولة تنصيب أنفسنا مصلحين أخلاقيين متواضعين ، هذه المحاولة لا يلزم أن تكون عقيمة . على العكس من ذلك ، إننا أبدأً لن نفهم التاريخ إذا بخسنا قدر القوة التاريخية للأهداف الأخلاقية . لاشك أن هذه كثيراً ما أدت إلى نتائج وخيمة لم يرها أول من فكّر فيها . لكننا قد اقتربنا - أكثر من أى جيل مضى - فى بعض النواحي إلى أهدافٍ و مثلٍ التنوير كما صورتها الثورة الأمريكية أو كانط . و على وجه الخصوص ، فإن فكرة تحرير الذات من خلال المعرفة ، وفكرة المجتمع التعددى أو المفتوح ، و فكرة إنهاء التاريخ الرهيب للحروب بإقامة عدل سمردى ، هذه الأفكار ، و على الرغم من أنها لا تزال مثلاً علياً بعيدة المنال ، قد أصبحت الهدف و الأمل للغالبية العظمى منا .

عندما أقول إننا قد اقتربنا من هذه الأهداف فإننى بالطبع لا أجازف بالتنبؤ بأننا سنبلغها قريباً أو أبداً . فالمؤكد أننا قد نفشل . إننى اعتقد على الأقل أن فكرة السلام - تلك التى حارب من أجلها إراسموس روتردام ، و عمانويل كانط ، وفريدريخ شيلر ، و بنتهام ، و ميل و اتباعه ، و سبنسر ؛ و فى ألمانيا بيرتا فون شتوتنر وفريدريخ فيلهلم فورستر - هذه الفكرة قد غدت اليوم و قد سلّم بها هدفاً للسياسة الدولية : دبلوماسيو و ساسة كل الدول المتحضرة . إن هذا أكثر مما توقعه هؤلاء المدافعون الكبار عن فكرة السلام ، وهو أكثر مما كان لنا أن نتوقع حتى منذ خمسة وعشرين عاماً .

و هذا النجاح العظيم ، باعتراف الجميع ، ليس سوى نجاح جزئى ، لم تحققه أفكار إراسموس أو كانط بقدر ما حققه إدراكنا بأن الحرب النووية ستقضى على البشرية . لكن هذا لا يغير من حقيقة أن السلام قد اعترف به الآن على وجه العموم ، وبصراحة هدفا سياسيا لنا ، و أن الصعوبات التى نواجهها إنما تعزى فى الأساس إلى فشل الدبلوماسيين و السياسيين حتى الآن فى التوصل إلى وسيلة لتحقيقه . لا يمكننى أن أناقش هذه الصعوبات هنا ، لكن الشرح المفصل للدعوى الثلاث ومناقشتها قد يمكننا من فهم هذه الصعوبات و تقدير أهميتها .

إن **دعوى الأولى** ، التأكيد السلبي على أنه ليس ثمة معنى خبيء فى التاريخ السياسى - ليس ثمة معنى نفقش عنه و نكتشفه ، لا و ليس ثمة اتجاه خبيء للتاريخ - هذا التأكيد يتعارض مع **نظريات التقدم** للعديدة للقرن التاسع عشر ، نظريات كومت و هيجل و ماركس مثلا ، ثم أنه يتعارض أيضا مع نظرية أوزفالد شبينجلر فى القرن العشرين عن **تدهور الغرب** ، وكذا مع النظريات الكلاسيكية عن **الدورات** التى اقترحها - مثلا - أفلاطون ، و جيوفانى باتيستا فيكو ، و نيتشه ، و آخرون .

و أنا أعتبر أن هذه النظريات نظريات عنيدة تتشبث بأراء خاطئة ، بل هى حتى نظريات حمقاء بشكل ما . ذاك لأنها تجيب على سؤال صيغ صياغة خاطئة . إن أفكارا مثل " التقدم " و " التدهور " و " التراجع " ، إنما تتضمن أحكام قيم ؛ و على هذا فكل هذه النظريات سواء أكانت تتنبأ بالتقدم أو التراجع التاريخى ، أو كانت تتنبأ بدورة تتألف من تقدم و تراجع - كلها لابد بالضرورة أن يكون مرجعها مقياساً للقيم . ومقياس القيم هذا قد يكون أخلاقيا ، أو اقتصاديا ، أو ربما جماليا أو فنيا - و داخل مجال القيمتين الأخيرتين قد يشير المقياس إلى الموسيقى أو التصوير الزيتى أو العمارة أو الأدب . و قد يشير المقياس أيضا إلى عالم العلم أو التكنولوجيا . ثمة مقياس آخر للقيم قد يركز على احصائيات عن الصحة و نسبة الوفيات ، و ثمة آخر يركز على الأخلاقيات . الواضح الجلى أننا قد نتقدم فى واحد أو أكثر من هذه المجالات ، و فى **نفس الوقت** ، نتأخر فى آخر و نصل إلى الحضيض . (ففى ألمانيا مثلا وقت ظهور أعمال باخ الرائعة ، ١٧٢٠ - ١٧٥٠ ، لن نجد أية أعمال أدبية أو تصويرية رائعة) .

والعادة أن يُدفع ثمن التقدم فى بعض المجالات - قل مثلاً مجال الاقتصاد أو القيم - بالتراجع فى غيرها ؛ مثلاً يكون ثمن التقدم فى سرعة العربات و انتشارها و عددها ، على حساب الأمان .

إن الصحيح بالنسبة لأدراك القيم التكنولوجية أو الاقتصادية صحيح بالطبع أيضاً بالنسبة لبعض القيم الأخلاقية ، و خصوصاً بالنسبة للمسلمات الأساسية للحرية و الكرامة الانسانية . لقد شعر الكثيرون من مواطنى الولايات المتحدة بأن استمرار العبودية فى الولايات الجنوبية أمر لا يطاق ، و أنه لا يتفق مع ما يمليه ضميرهم ، وكان عليهم أن يدفعوا ثمن تحرير العبيد حرباً أهلية من أفظع الحروب ، و تدميراً لحضارة زاهية متفردة .

كذا يُسهم تقدم العلم - و هو جزئياً نتيجةً لهدف تحرير الذات من خلال المعرفة - فى إطالة حياتنا و إثرائها ؛ لكنه قد أدى إلى أن نبذل هذه الحيات تحت تهديد حرب ذرية ، بل و نشك فى أن رصيده قد أسهم فى سعادة الانسان و فى اطمئنانه .

إن حقيقة أننا نستطيع أن نتقدم ، و أن نتقهقر فى نفس الوقت إنما تبين أن النظريات التاريخية للتقدم ، ونظريات التقهقر ، ونظريات الدورات ، وحتى التنبؤات بقدر لنا مشئوم ، كلها مما يصعب الدفاع عنه ، ذاك لأن خطأها واضح فى الطريقة التى تطرح بها أسئلتها . إنها جميعاً تقع تحت مظلة نظريات العلم الزائف (كما حاولت أن أبين فى مواقع أخرى *) . أما نظريات العلم الزائف للتاريخ هذه ، و التى أطلقت عليها اسم نظريات المذهب التاريخى ، فلها تاريخ فى ذاته مثير حقاً .

و نظرية هوميروس للتاريخ - مثل سفر التكوين - ترى الوقائع التاريخية تعبيراً مباشراً للمشية الشاذة لآلهة متقلبة المزاج شبيهة بالانسان . و مثل هذه النظريات

* فى كتابى " المجتمع المفتوح و خصومه " و كتابى " فقر المذهب التاريخى " .

تتعارض مع مفهوم الإله الذى ساد اليهودية و المسيحية فيما بعد . لم يكن إلا كفراً أن يُعتبر التاريخ السياسى عملاً مباشراً للإله - تاريخ اللصوصية و الحرب و السلب والنهب و تاريخ وسائل التخريب المتعاطمة . إذا كان التاريخ من صنُّع إله رحيم ، فلا بد أن قد كانت مشيئة أن يظل مستغلقاً على فهمنا لا تُسبر أغواره . و بهذا يصبح من المستحيل علينا أن نفهم معنى التاريخ ، إذا حاولنا أن نرى التاريخ كفعل مباشر من إله رحيم . و على هذا فإن أى دين يحاول أن يجعل معنى التاريخ مفهوماً لنا حقاً (بدلاً من تركه مستغلقاً) لابد أن يحاول فهمه لا على أنه وحى مباشر من مشيئة إلهية عليا قادرة على كل شئ ، وإنما كصراع بين قوى طيبة و أخرى شريرة - قوى تعمل داخلنا و تعمل من خلالنا . هذا ما حاول القديس أوغسطين أن يفعله فى كتابه " مدينة الله " . لم يكن متأثراً فقط بالعهد القديم و إنما أيضاً بأفلاطون الذى فسر التاريخ السياسى على أنه دولة مدينة كانت أصلاً شمولية إلهية كاملة متناغمة انحطت أخلاقياً بسبب تدهور عرقى و ما تبعه من نتائج : الطموح و الأنانية الدنيوية لطبقة الارستقراطية الحاكمة . و لقد كان ثمة عامل آخر هام أثر فى أعمال القديس أوغسطين. ذلك هو العصر المانوى الذى كان يعيش به : عصر البدعة المانوية الفارسية التى فسرت العالم على أنه حلبة للصراع بين المبادئ الطيبة و الخبيثة - يجسدها أورموزد و أهريمان .

قادت هذه التأثيرات القديس أوغسطين إلى وصف تاريخ البشرية كصراع بين المبدأ الطيب لمدينة الله و المبدأ الذميم لمدينة الشيطان ، أى بين الجنة و النار . ثم أنه من الممكن أن نرد كل النظريات التالية تقريباً - ربما باستثناء بعض نظريات التقدم الأكثر سذاجة - إلى نظرية القديس أوغسطين التى تكاد تكون مانوية . و معظم نظريات المبدأ التاريخى المعاصرة إنما تترجم ببساطة مقولاته الميتافيزيقية و الدينية إلى لغة العلوم الطبيعية أو الاجتماعية ، وبذا فإنها قد لا تفعل سوى أن تستبدل بالإله و الشيطان ، سلالات طيبة أخلاقياً أو بيولوجياً ؛ أو سلالات صالحة لأن تحكم ، و سلالات رديئة أو غير صالحة أخلاقياً أو بيولوجياً ، أو طبقات طيبة و طبقات سيئة - بروليتاريين ورأسماليين . (يقول خروشوف نحو عام ١٩٧٠ : " نحن الشيوعيين نعتقد أن

الرأسمالية ليست سوى جحيم حُكِمَ على الطبقة العاملة فيه بالعبودية () . وهذا لا يكاد يغير من خصيصة نظرية أوغسطين .

أما القليل الذى قد يكون صحيحاً فى هذه النظريات فهو ذلك الفرض الكامن بأن أفكارنا و مُثُلنا هى قوى تؤثر فى تاريخنا . على أنه من المهم أن ندرك أن الأفكار الطيبة و النبيلة قد يكون لها أحياناً أثر مشئوم على التاريخ ؛ و أننا من ناحية أخرى قد نجد أن ثمة فكرة ، أو قوة تاريخية ، تنشد الخبيث و تنتج الطيب (و ربما كان برتراند ده ماندفيل هو أول من أدرك هذا) ؛ تماماً مثلما نجد كثيراً أن الخطأ قد يؤدى إلى كشف الحقيقة .

و على هذا فلا بد أن نتحصن جيداً فلا ننظر إلى تاريخنا ذى التعددية كرسْم أبيض و أسود ، أو كلوحة لُونَت بألوان قليلة متقابلة ، بل و علينا حتى أن نكون أكثر انتباهاً فلا نقرأ فيه قوانين تاريخية نستخدمها فى التنبؤ بالتقدم أو الدورات أو مصير لنا مشئوم ، أو فى أى تنبؤ تاريخى آخر مشابه .

على أن الجمهور ، للأسف ، يتوقع و يطلب - لاسيما منذ هيجل ، بل و أكثر منذ شبينجلر - أن يكون المدرسُ الحقيقى ، الحكيم أو الفيلسوف أو المؤرخ ، قادراً على أن يلعب دور الحفّار أو العراف - على أن يتنبأ بالمستقبل . أما الأسوأ فهو أن هذا المطلب يخلق ذخيرته . هذا المطلب الملحّ قد أنتج فى الواقع وفرةً من القادة الملهمين . يمكننا أن نقول دون أدنى مبالغة إن كل مفكر ذا سمعة فى أيامنا هذه يحس بالتزام لا يقاوم بأن يصبح خبيراً فى فن التنبؤ التاريخى . و هذا العمق السحيق لتشاؤمه (فعدم تشاؤمه ليس إلا خرقاً لتقاليد المهنة) يواكبه تفكير عميق و قدرة لإلهاماته المبهمة على التأثير فى الناس .

و أنا أعتقد أن الوقت قد حان كى نحاول أن نُبْقَى العِرافة حيث تنتمى : فى أرض المعارض . أنا بالطبع لا أعنى أن العرافين لم يتنبأوا أبداً بالحقيقة : فإذا ما حملت تنبؤاتهم من الغموض ما يكفى فإن عدد التنبؤات الصحيحة قد يفوق العدد الخاطيء منها . إن ما أؤكد أنه هو أن ليس ثمة وجود لمنهج علمى أو تاريخى أو فلسفى قد

يساعدنا فى أن ننتج ما يشبه تلك التنبؤات التاريخية الطموحة التى تسبب شبينجلر فى زيادة المطالبة بها .

إن تحقق النبوءة التاريخية أو عدم تحققها ليس أمر منهج ، لا و لا أمر حكمة أو إلهام : إنه أمر صدفة بحتة . فهذه التنبؤات تعسفية عرضية غير علمية . لكن أيها قد يحرز أثرا دعائيا فعلا . فإذا ما وُجد عدد كاف من الناس يؤمنون بتدهور الغرب ، فسيتدهور الغرب ، حتى لو كان له - بغير هذه الدعاية عن تدهوره - أن يستمر فى الازدهار . يمكن للأنبياء - حتى الكذابين منهم - أن يحركوا الجبال . و مثلهم أيضا الأفكار ، حتى الخاطيء منها . و لحسن الحظ أن قد نجد وقائع يمكن فيها أن نحارب الأفكار الخاطئة بأفكار صحيحة .

سأفصح فيما يلى عن أفكار متفائلة نوعا ما ؛ لكن ليس لها بالتأكيد أن تؤخذ كتنبؤات للمستقبل ، فأنا لا أعرف ماذا سيحمل لنا المستقبل ، وأنا لا أؤمن بمن يؤمنون بأنهم يعرفون . إننى متفائل فقط بالنسبة لقدرتنا على أن نتعلم من الماضى والحاضر ، أن نتعلم أن كثيرا من الأشياء الطيبة و الخبيثة كانت ممكنة و ستظل ، و أن ليس ثمة من سبب يدعونا للتخلّى عن الأمل و الكفاح و العمل من أجل عالم أفضل .

كانت **دعوى الثانية** هى أننا نستطيع أن نمنح معنى و نعطى هدفا للتاريخ السياسى ، معنى و هدفاً أو معانى و أهداف خيره و إنسانية .

ثمة طريقتان يمكن بهما أن يفهم إعطاء المعنى للتاريخ : أما الطريقة الأكثر أهمية و جوهرية فهى أن نقترح معنى يرتكز على أفكارنا الأخلاقية . ثمة معنى آخر أقل جوهرية للتعبير " إعطاء المعنى " ذكره تيودور ليسنج ، أحد الفلاسفة الكانطيين ، عندما وصف كتابة التاريخ بأنها " **إضفاء المعنى على ما يخلو من المعنى** " . كانت دعوى ليسنج (وهى دعوى أميل إلى الاتفاق معها وإن كانت تختلف عن دعوى) هى كما يلى : لقد نقرأ معنى فى كتب التاريخ المدونة التقليدية على الرغم من أن التاريخ فى ذاته يخلو من المعنى ؛ مثلاً بأن نسأل كيف تحركت أفكارنا - قل مثلاً فكرة الحرية و فكرة تحرر الذات من خلال المعرفة - كيف تحركت على طول

الطريق المتعرج للتاريخ . فإذا ما حرصنا على ألاّ نستخدم كلمة " تقدم " بمعنى " قانون للتقدم " فلقد يمكننا حتى أن نمنح معنى للتاريخ التقليدي بأن نسأل عن مدى " التقدم " الذى حققناه ، أو عما لاقيناه من نكسات ، أو - على وجه الخصوص - عن الثمن الذى كان علينا أن ندفعه للتقدم فى اتجاهات بذاتها . ثمة جزء مما دفعناه من ثمن يُفصح عنه تاريخُ أخطائنا العديدة الفاجعة - أخطاء فى أهدافنا و أخطاء فى اختيارنا للوسائل .

ثمة فكرة مماثلة عبّر عنها فى جمال هـ . أ . ل . فيشر ، المورخ الانجليزى الكبير الذى رفض المذهب التاريخى و معه كل القوانين المزعومة للتطور التاريخى ، والذى لم يجفل من الحكم على وقائع التاريخ من وجهة نظر نقدية و طبق عليها معيار التقدم الأخلاقى و الاقتصادى و السياسى . كتب فيشر يقول :

ثمة رجال أحكم منى و أكثر ثقافة قد اكتشفوا فى التاريخ مؤامرة ، وتواترا ، و نمونجا مُقدّراً إننى لا أرى سوى طارىء وراء طارىء ، كما تتبع الموجة الأخرى ، ليس سوى حقيقة كبرى واحدة لا يمكن أن يكون لها أية تعميمات ، لأنها متفردة - ليس سوى قاعدة واحدة مأمونة للمؤرخ : إن عليه أن يدرك لعبة الطارىء و غير المتوقع .

هنا يقرر فيشر أن ليس ثمة اتجاهات تطويرية جوهرية . لكنه يستمر قائلاً :

ليس هذا مذهبٌ سخرية أو يأس . إن حقيقة التقدم مكتوبة واضحة بحروف كبيرة على صفحات التاريخ ؛ لكن التقدم ليس قانوناً للطبيعة ، إن ما يكسبه جيل ، قد يفقده جيل تال .

فعلى الرغم مما قد يحدث من حروب حمقاء وحشية أو من صراعات سياسية على السلطة ، فقد يتحقق بعض التقدم - و التقدم الذى يعنيه فيشر هنا هو التحسن فى مجالات الحرية و العدالة ، و التقدم الاقتصادى أيضاً . لكن ، ليس ثمة قوانين تاريخية قد تضمن استمرار هذا التقدم ، ومن ثم فإن مصير التقدم - و معه مصيرنا - سيتوقف إلى حد كبير علينا نحن .

اقتبستُ من فيشر ليس فقط لأننى أعتقد بأنه على صواب ، بل لأننى أردت أيضا أن أبين أن فكرته عن أن التاريخ يعتمد جزئيا علينا أنفسنا هي فكرة أكثر " معنوية " ونبالة " من فكرة أن تكون للتاريخ قوانينه المضمّنة العصبية - سواء أكانت قوانين ميكانيكية أو جدلية أو عضوية ؛ أو أننا دمي فى مسرح عرائس تاريخي ؛ أو ضحايا لقوى تاريخية فوق بشرية ، مثل قوى الطيب و الخبيث ، أو ربما حتى ضحايا القوى الجماعية للبروليتاريين و الرأسماليين .

و على هذا فإننا نستطيع عند قراءة التاريخ و كتابته أن نمنحه معنى ، لكنى أعود الآن إلى المعنى الآخر الأكثر أهمية لعبارة " إعطاء معنى للتاريخ " : أعنى فكرة أنه من الممكن أن نعين لأنفسنا مهمة ؛ ليس فقط كأفراد يعيشون حياتهم الخاصة ، وإنما أيضا كمواطنين ، وعلى وجه الخصوص كمواطنين بالعالم يرون فى تراجيديا التاريخ الحمقاء أمراً لا يُحتمل ، و يرون بها دعوة أن نبذل كل ما نستطيع كي نجعل لتاريخ المستقبل معنى . و المهمة قاسية حقا ، أساساً لأن النوايا الطيبة و الإيمان الطيب قد يحرفاننا عن الطريق القويم ، و لأننى أعصد أفكار التنوير ، أفكار تحرر الذات من خلال المعرفة ، أفكار العقلانية النقدية ، فإننى أشعر بضرورة أن أؤكد أن أفكار التنوير و أفكار العقلانية - حتى هذه - قد أدت إلى أوحم العواقب .

كان حكم الارهاب فى عصر روبسبير هو الذى علم كانط - الذى رحب بالثورة الفرنسية - أن أشنع الجرائم قد تُرتكب باسم الحرية و الإخاء و المساواة : جرائم لا تختلف فى شناعتها عن الجرائم التى ارتكبت باسم المسيحية فى عصر الصليبيين ، وفى العصور المختلفة لمطاردة الساحرات و تعذيبهن ، و فى حرب الثلاثين عاما ، ولقد نتعلم نحن مع كانط درساً من إرهاب الثورة الفرنسية ، درساً يصعب أن يتكرر كثيراً : إن التعصب إثم دائماً ، إنه يتعارض مع مجتمع التعددية ، إن من واجبنا أن نعارضه فى شتى صورته - حتى عندما لا يكون ثمة اعتراض أخلاقى على أهدافه ذاتها ، بل و على وجه الخصوص عندما تتفق أهدافه مع أهدافنا نحن الشخصية . إن أخطار التعصب ، وواجبنا نحو معارضته تحت كل الظروف ، هما درسان من أهم الدروس التى يمكن أن نتعلمها من التاريخ .

لكن ، هل من الممكن أن نتجنب التعصب و تجاوزاته ؟ أمّا يعلمنا التاريخ الأجدوى من كل المحاولات التى توجهها الأهداف الأخلاقية ، بسبب أن هذه الأهداف لا يمكن أن تلعب دوراً تاريخياً إلا إذا أمنت بها و اعتتقناها فى تعصب ؟ أمّا يبين لنا تاريخ كل الديانات و كل الثورات أن الايمان المتعصب بفكرة أخلاقية ، لن يحرف هذه الفكرة فقط بل إنه يحولها أكثر فأكثر إلى نقضها تماماً ؟ أنه يجعلنا نفتح باسم الحرية أبواب السجون جميعاً ، إنما لنغلقها على الفور و من خلفها الأعداء الجدد لحريتنا الجديدة ؟ أنه سيجعلنا ننادى بالمساواة بين كل البشر ، وإنما أيضاً بأن " بعض البشر أكثر مساواة من بعضهم " ؟ أليست هذه المساواة إلهاً غيوراً يأمرنا أن ننقل الظلم من بعض الآباء " الأقل مساواة " ليصل إلى أبنائهم حتى الجيل الثالث و الرابع ؟ أمّا تجعلنا ننادى بالأخوة بين كل البشر ، و أيضاً بأننا القيمون على اخوتنا - كما لو كانت تذكرنا بأن رغبتنا فى السيطرة عليهم قد يكون فيها قتلهم ؟ أمّا يعلمنا التاريخ أن كل الأفكار الأخلاقية خبيثة ، و أن أفضلها ، كثيراً ما يكون هو الأكثر خبثاً ؟ أمّا نستطيع أن نتعلم من الثورة الفرنسية و الروسية ، ثم مؤخراً من الثورات الأفريقية ، أن أفكار التنوير وأحلام العالم الأفضل ليست فقط مجرد هراء ، بل هى لغو إجرامى ؟

إجابتي على هذه الأسئلة موجودة فى **دعوى الثالثة** : يمكننا أن نتعلم من تاريخ أوروبا الغربية و الولايات المتحدة أن محاولة إعطاء تاريخنا معنى أو هدفاً أخلاقياً لا يلزم دائماً أن تكون عقيمة . و ذلك لا يعنى أننا قد حققنا يوماً ما أهدافنا الأخلاقية أو أننا سنحققها يوماً ما تماماً . إن ما أزعجه متواضع جداً ، كل ما أقوله هو أن النقد الاجتماعى المدفوع أخلاقياً قد كان ناجحاً فى بعض المواقع ، و أنه كان قادراً على أن يزيل ، على الأقل فى الوقت الحالى ، بعضاً من أسوأ العيوب فى الحياة الاجتماعية والعامة .

هذه إذن هى **دعوى الثالثة** . و هى دعوى متفائلة من حيث أنها نفى لكل رؤى التاريخ المتشائمة . ذاك أنه من الممكن أن تُفقد كل نظريات التطور الدورى ، ونظريات التدهور ، إذا استطعنا نحن أنفسنا بنجاح أن نفرض على التاريخ هدفاً أخلاقياً ، معنى أخلاقياً .

لكن ، ثمة متطلبات معينة محددة تماما لفرض هذه الأهداف الأخلاقية ،
للتحسين الناجح للعلاقات الاجتماعية . لم تُكَلِّل المثل الأخلاقية والنقد الاجتماعي
بالنجاح إلا عندما تعلم الناس أن يحترموا آراءً تختلف عن آرائهم ، وأن يتَّصفوا
بالرزانة والواقعية في أهدافهم السياسية : عندما تعلموا أن محاولة إقامة الجنة على
الأرض قد تنجح لاشك في أن تحيل الأرض إلى جحيم بالنسبة لاختوتنا في البشرية .

كان أول من تعلم هذا الدرس من الدول هما سويسره و انجلترا ، حيث أدت
المحاولات اليوتوبية لإقامة الجنة على الأرض إلى خيبة الأمل .

لم تتسبب الثورة الانجليزية - أولى الثورات الكبيرة الحديثة - في إقامة الجنة ،
و إنما في إعدام الملك تشارلس الأول وفي دكتاتورية كرومويل . وبعد أن خابت آمال
انجلترا ، تعلمت الدرس . تحولت لتؤمن بالحاجة إلى حكم القانون . وتعثرت على
صخرة هذا الموقف محاولة جيمس الثاني إعادة إدخال الكاثوليكية بالقوة إلى انجلترا .
وبعد أن أنهك الصراع الديني والمدني انجلترا ، أصبحت مستعدة لأن تسمع من لوك ،
وغيره من رواد التنوير ، مجادلات عن التسامح الديني ، وأن تقبل مبدأ أن الدين
المفروض بالقوة لا قيمة له : فلقد تُوجَّه الناس إلى الكنيسة ، لكن لا يجب أن تحاول
أن تدفعهم إليها بالقوة ضد قناعاتهم (كما قال البابا إنوسنت الحادي عشر) .

و لقد تمكنت الثورة الأمريكية من تجنب شرك التعصب والتصلب .

يصعب أن نتصور أن الصدفة هي السبب في أن تكون سويسرة و انجلترا
وأريكا - وكلها دول مرت ببعض الخبرات السياسية المخيبة للآمال - هي الدول التي
نجحت بالاصلاح الديموقراطي في تحقيق أهداف سياسية أخلاقية لم يكن من الممكن
انجازها بالثورة والتعصب والدكتاتورية واستخدام العنف .

على أية حال ، إن لنا أن نتعلم ، ليس فقط من تاريخ الديموقراطيات المتحدة
بالانجليزية ، و إنما أيضا من تاريخ سويسره و الدول الاسكندنافية ، أن نتعلم أننا
نستطيع أن نصنع بأنفسنا أهدافا ، وأننا قد نحققها أحيانا - طالما لم تكن هذه
الاهداف فضفاضة جدا أو ضيقة جدا ، و إنما دُبِّرَت بروح تعددية - نعى أنها تتضمن

احتراما لحرية اعتقادات الناس من كل صنف ، بأرائهم و معتقداتهم الواسعة التباين .
و هذا يبين أنه ليس من المستحيل أن نعطي معنى لتاريخنا السياسى ، و هذا بالتحديد
هو **الدعوى الثالثة** .

فى رأى أن المدرسة الرومانسية و انتقاداتها للتنوير كانتا هما السطحيّتين ، لا
التنوير ، بالرغم من أن اسم التنوير قد أصبح مرادفا للسطحية . لقد اتُّهم كانط
والتنوير بالسطحية و السذاجة لأنهما أخذاً مأخذ الجد مُثل الحرية ، و لأنهما أَمنا بأن
فكرة الديمقراطية هى أكثر من مجرد ظاهرة تاريخية عابرة . و نحن نسمع الكثير فى
أيامنا هذه عن أن هذه الأفكار ، بالضرورة ، مؤقتة سريعة الزوال . و لكن ، بدلاً من
تفسير ضرورة زوالها و التنبؤ بتدميرها الوشيك ، ربما كان من الأفضل أن نحارب
من أجل بقائها . لقد أثبتت هذه الأفكار حيويتها و قدرتها على تحمل أقسى الهجمات ؛
كما اتضح أيضاً أنها توفر الإطار اللازم لمجتمع تعددى (مثلاً تصور كانط) .
و العكس بالعكس : فالمجتمع التعددى هو الإطار الضرورى لتحقيق المعانى و الأهداف
السياسية ؛ الإطار لأية سياسة تتجاوز الحاضر المباشر ؛ الإطار لأية سياسة تجد
معنى لتاريخنا الماضى و تحاول أن تعطي معنى لتاريخنا الحاضر و المستقبل .

يشارك التنوير و الرومانسية فى نقطة هامة : كلاهما يرى أن تاريخ البشرية هو
أساساً تاريخ أفكار و معتقدات متنافسة ؛ تاريخ صراعات ايديولوجية . يتفقان فى هذا
الخصوص . لكنهما يختلفان تماماً فى موقفهما من هذه الأفكار . تقدر الرومانسية قوة
الإيمان فى حد ذاته : تقدر قوته و عمقه ، بعيداً عن موضوع **حقيقته** . هذا على ما
يبدو هو السبب الواقعى فى ازدهار المدرسة الرومانسية ، للتنوير . ذلك أن التنوير
يرتاب فى الإيمان و قوة الإيمان . فعلى الرغم من أن التنوير يقول بالتسامح بل
وباحترام إيمان الغير ، إلا أن أعلى قيمه هى الحقيقة لا الإيمان . و هو يقول بأن هناك
شيئاً اسمه الحقيقة المطلقة ، حتى ولو كانت مجهولة لدينا ، و أننا نستطيع أن نقرب
منها بتصحيح أخطائنا . هذه فى الواقع هى الدعوى الأساسية لفلسفة التنوير ، و فيها
يكن أكبر الفرق بينها و بين النسبوية التاريخية للرومانسيين .

لكن الاقتراب من الحقيقة ليس سهلاً . ثمة طريق واحد إليها : الطريق من خلال الخطأ . إنا لا نتعلم إلا من أخطائنا ، و مَنْ سيتعلم هو من لديه الاستعداد أن يقدر بل وأن يبجل أخطاء الآخرين ويعتبرها درجات يرتقيها في اتجاه الحقيقة ، و من يبحث عن أخطائه هو : من يحاول أن يجدها ، لأنه لن يحرر نفسه إلا إذا أدركها .

و على هذا فإن فكرة تحرر الذات من خلال المعرفة ليست هي نفس فكرة سيطرتنا على الطبيعة . فالأولى هي فكرة التحرر الروحي للذات من الخطأ ، من الخرافات و من الأصنام الكاذبة . إنها فكرة التحرر الروحي للذات و نموها من خلال نقد الفرد لأفكاره - و إن كان سيحتاج دوماً إلى نقد الآخرين .

نرى إذن أن التنوير لا يرفض التعصب و صور الاعتقاد المتعصبة لأسباب نفعية خالصة ، لا و لا لأنه قد وجد أنه يستطيع بموقف أكثر رزانة أن يبلغ نتائج أفضل في السياسة و الأمور العملية - إن رفضه هو النتيجة الطبيعية لفكرة أن علينا أن نبحث عن الحقيقة بنقد أخطائنا . و النقد الذاتي هذا ، و تحرر الذات هذا ، لا يكونان إلا في مجتمع تعددي ، نعى في مجتمع مفتوح يحتمل أخطاءنا مثلما يحتمل أخطاء الآخرين .

إن فكرة تحرر الذات من خلال المعرفة - التي كانت الفكرة الرئيسية للتنوير - هي في ذاتها عدو قوي للتعصب ، ذلك لأنها تجعلنا نحاول جهدنا أن نفصل أنفسنا من أفكارنا ذاتها ، أو حتى أن نعزل أنفسنا عنها (حتى يمكن أن ننظر إليها نظرة نقدية) بديلاً عن توحيدنا بها . و إدراكنا للقوة التاريخية للأفكار ، القوة الغامرة أحياناً ، يعلمنا مدى أهمية أن نحرر أنفسنا من التأثير الطاغى للأفكار الزائفة أو الخاطئة . علينا - لمصلحة البحث عن الحقيقة و من أجل تحررنا من الأخطاء - أن ندرب أنفسنا على أن ننقد الأفكار الأثيرة لدينا ، تماماً مثلما ننقد الأفكار التي نعارضها .

ليس هذا تنازلاً للنسبوية . الواقع أن نفس فكرة الخطأ تفترض مقدماً فكرة الحقيقة . فتسليمي بأن الآخر قد يكون على صواب . و بأنني قد أكون مخطئاً ، لا يعني و لا يمكن أن يعني أن لوجهة النظر الشخصية لكل منا نفس الدرجة من الصدق أو نفس الدرجة من الحصانة ، أو أن كل فرد - كما يقول النسبويون - على حق داخل

إطاره المرجعى ، بينما قد يكون خاطئاً داخل الإطار المرجعى لغيره . تعلم الكثيرون فى الديموقراطيات الغربية أننا نكون أحياناً على خطأ و معارضونا على صواب ، لكن الكثيرين ممن استوعبوا هذه الحقيقة الهامة قد انزلقوا إلى النسبوية . وفى مهمتنا التاريخية الهائلة لخلق مجتمع تعددى حر ، ومع إطار اجتماعى لنمو المعرفة و لتحرر الذات من خلال المعرفة ، فى هذه المهمة ليس من شئء يفوق فى الأهمية قدرتنا على أن نتفحص أفكارنا تفحصاً نقدياً ، دون أن نصبح نسبويين أو ارتيابيين ، ودون أن نفقد شجاعتنا و عزمنا على أن نناضل من أجل اقتناعاتنا ، حتى ونحن ندرك أن اقتناعاتنا هذه لا بد دائماً أن تكون مفتوحة للتصحيح و أننا لن نحرر أنفسنا من الخطأ إلا من خلال تصحيحها ، و من ثم نتمكن من أن ننمى معرفتنا .

(١١)

الرأى العام و المبادئ الليبرالية

أعددت الملاحظات التالية كى أوفر مادة للنقاش فى مؤتمر دولى للبراليين (بالمعنى الانجليزى لهذا المصطلح) . كان هدفى ببساطة هو أن أضع الأساس لمناقشة عامة جيدة . ولما كنت أتوقع أن يكون للحاضرين رؤى ليبرالية ، فقد ركزت اهتمامى على أن أعترض - لا أن أصادق - على الفروض السائدة المعضدة لهذه الآراء .

١- أسطورة الرأى العام

علينا أن نحذر عددا من الاساطير ، يتعلق " بالرأى العام " ، و يقبل كثيراً دون نقد .

هناك أولاً الاسطورة الكلاسيكية " صوت الشعب من صوت الله " التى تنسب إلى صوت الشعب نوعاً من السلطة النهائية والحكمة المطلقة . أما مرادفها

قرأت هذه المقالة فى الاجتماع السادس لجمعية مونت بيليرين بمؤتمرها المنعقد بمدينة البندقية (سبتمبر ١٩٥٤) ونشرت بالايطالية فى مجلة *إل بوليتيكو* عام ١٩٥٥ ، وبالألمانية فى مجلة *أوردو* عام ١٩٥٦ .

المعاصر فهو الايمان بالصواب الفطرى الكامل لذلك الرمز الاسطورى المسمى " رجل الشارع " ، لرأيه و لصوته الانتخابى . إن تجنب صيغة الجمع فى كلتا الحالتين أمر مُمَيِّز . لكن يندر أن يكون للشعب ، و الحمد لله ، رأى واحد . إن الرجال المختلفين فى الشوارع المختلفة بهم من الاختلاف بقدر ما بأى جماعة من عليه القوم فى حجرة لمؤتمر . فإذا ما حدث أن تحدثوا فيما يشبه الاتفاق ، فليس من الضرورى أن يكون حديثهم فطينا . قد يكونون على صواب و قد يكونون على خطأ ، قد يكون " الصوت " قاطعا جدا فى قضايا مبهمة جدا (مثال : القبول فيما يشبه الاجماع و دون تردد لطلب " التسليم بون قيد أو شرط ") ، و قد يتردد فى قضايا يصعب الشك فيها (مثال : قضية الصفح عن الابتزاز السياسى و القتل الجماعى) ، و قد يكون حسن النية فى حماقة (مثال : رد الفعل الشعبى الذى دمر خطة هور - لافال) و قد لا يكون حسن النية و لا حذيفا (مثال : الموافقة على بعثة رانصيمان ؛ استصواب اتفاقية ميونيخ سنة ١٩٣٨) .

على أننى أعتقد أن ثمة بذرة من الحقيقة مخفية فى أسطورة " صوت الشعب " . فلقد نطرح القضية هكذا : على الرغم من محدودية المعلومات المتاحة أمامهم ، فإن الكثيرين من بسطاء الناس كثيرا ما يكونون أحكم من حكوماتهم : فإن لم يكونوا أحكم فهم مدفوعون بأهداف أفضل و أكرم . (أمثلة : استعداد شعب تشيكوسلوفاكيا للقتال عشية اتفاقية ميونيخ ؛ رد الفعل الشعبى لخطة هور - لافال) .

ثمة صورة لهذه الاسطورة - أو ربما للفلسفة من خلف الاسطورة - تبدو لى ذات أهمية خاصة ، هى مذهب : **الحقيقة بَيِّنَةٌ** . و أعنى بهذا ، المذهب القائل إنه على الرغم من أن الخطأ يحتاج إلى تبرير (بقصور فى النية الحسنة أو بالتحيز أو بالتحامل) فإن الحقيقة دائما ما تُفصح عن نفسها و تبين - طالما لم تُكَبَّتْ ، من هنا نشأ الاعتقاد بأن الحرية - باكتساحها القمع و غيره من المعوقات - لابد بالضرورة أن تقود إلى " سيادة الحقيقة و الصلاح " - إلى " فردوس يخلقه العقل و يُجَلِّله أنقى ما عُرِف من مباحج فى حب البشرية " ، على حد تعبير كوندورسيت فى الجملة الختامية لكتابه **مخطط لصورة تاريخية لتقدم العقل البشرى** .

أفرطتُ عامداً فى تبسيط هذه الأسطورة الهامة ، التى يمكن أيضا أن أصوغها فيما يلى : " ليس ثمة من يعجز عن إدراك الحقيقة إذا عُرِضت عليه " . إننى اقترح أن نطلق على هذه اسم " نظرية تفاؤل العقلانى " . و الحق أن هذه نظرية يشترك فيها التنوير مع معظم نسله السياسى و أسلافه العقلانيين . و هى ، مثل أسطورة صوت الشعب ، أسطورة أخرى للصوت الواحد . فإذا كانت البشرية موجودة/ علينا أن نقدسه ، فإن الصوت الاجماعى للبشرية لابد أن يكون المرجع الأخير . لكننا قد تعلمنا أن هذه أسطورة ، و تعلمنا ألا نثق فى الاجماع .

أما رد فعل هذه الاسطورة العقلانية و التفاؤلية فهى الصيغة الرومانسية لنظرية صوت الشعب - مذهب سلطة و تفرد المشيئة الشعبية ، روح الشعب ، عبقرية الأمة ، العقل الجماعى ، أو غريزة السلالة . ~~لست فى حاجة إلى أن أكرر هنا النقد الذى وجهه كانط و آخرون - و أنا منهم - ضد مذاهب الفهم اللامعقلانى للحقيقة ،~~ تلك التى بلغت أوجها فى المذهب الهيجلى لمكر العقل الذى يستغل عواطفنا كأنوات للفهم الغريزى أو الحدسى للحقيقة ؛ و الذى يجعل من المستحيل أن يكون الشعب خاطئاً ، لاسيما إذا أطاع العواطف لا العقل .

هناك صيغة من الأسطورة هامة لازالت بالغة التأثير ، صيغة يمكن أن نقول عنها " أسطورة تَقْدُّم الرأى العام " وهى أسطورة الرأى العام الليبرالى بالقرن التاسع عشر ، و يمكن أن نوضحها باقتباس من كتاب أنطونى ترولوب *فينياس هين* ، وقد نبهنى إليه أ . ه . جومبريخ . يصف ترولوب مصير حركة برلمانية من أجل حقوق المستأجرين الأيرلنديين . يتم الاقتراع و تخسر الحكومة بأغلبية ٢٣ صوتاً . يقول مستر مونك النائب البرلمانى : " و الآن ، من المؤسف أننا لسنا أقرب إلى حقوق المستأجرين مما كنا عليه قبلاً " .

- لكننا أقرب إليها .

- يمكن بمعنى ما أن أقول نعم . إن مثل هذا الجدل و مثل هذه

الأغلبية ستجعل الناس يفكرون . لكن ، كلا - إن كلمة " يفكرون "

أعلى من اللازم ؛ إن الناس عادة لا يفكرون . غير أن هذا الجدل

قد يجعلهم يعتقدون أن به شيئاً ما . فالكثيرون ممن كانوا يرون أن سن تشريع للقضية هو مجرد وهم ، قد يرون الآن أنه مجرد أمر خطر ، أو ربما ليس بأكثر من صعب . في الوقت المناسب إذن سيعتبرونه من بين الأشياء الممكنة ، ثم من بين الأشياء المحتملة ؛ - وعلى هذا فسيُصنّف في نهاية المطاف داخل القائمة التي تضم تلك الاجراءات المعدودة التي تعتبرها الدولة من حاجاتها الضرورية . هكذا يُصنع الرأي العام .

قال فينياس : إننا إذن لا نضيع وقتنا إذ نتخذ أولى الخطوات الكبرى لصناعة الرأي العام .

قال مونك : لقد اتُّخذت أولى الخطوات الكبرى من زمان طويل ، اتخذها أولئك الذين اعتُبروا دهماء ثوريين ، أو ربما خونة . لأنهم اتخذوها : إنه لشيء عظيم أن تتخذ أية خطوة تقودنا إلى الأمام .

قد نستطيع أن نسمى النظرية التي بسطها مونك ، البرلمانى الراديكالى -

الليبرالى ، باسم " نظرية الطليعة للرأى العام " ، أو نظرية قيادة التقدميين . هذه النظرية تقول إن هناك عدداً من قادة الرأى العام أو صنّاعه يستطيعون ، بالكتب أو الكُتبيات أو الخطابات إلى جريدة التايمز ، أو بالخطب أو الاقتراحات البرلمانية ، أن يجعلوا بعض الآراء تُرْفَض ، ثم تناقش ، ثم تقبل في نهاية الأمر . يُعتبر الرأى العام هنا نوعاً من الاستجابة العامة لأفكار و جهود أرسنقراطىي العقل ، هؤلاء الذين يُفَرِّخُونَ الأفكار الجديدة ، الآراء الجديدة ، والحجج الجديدة . يُعتبر الرأى العام بطيئاً ، سلبياً نوعاً ما ، محافظاً بطبيعته ، لكنه مع ذلك قادر فى النهاية على أن يتبين بالحدس حقيقة ادعاءات المصلحين - يعتبر الرأى العام الفيصل البطىء الحركة ، و النهائى المرجعى فى نفس الوقت ، لمجادلات الصفوة . و مرة ثانية ، لاشك أن هذه صورة أخرى لأسطورتنا ، مهما بدا لنا - للوهلة الأولى - من تطابقها مع الكثير من الواقع الانجليزى . لاشك أن ادعاءات المصلحين كثيراً ما نجحت بهذه الطريقة بالتحديد . لكن هل نجحت الادعاءات الصحيحة و خدتها ؟ إننى أميل إلى الاعتقاد بأن أمر كسب تأييد الرأى العام لسياسة ما فى انجلترا ، ليس أمر صحة تقرير أو حكمة اقتراح بقدر ما

هو شعور بوقوع ظلم يمكن بل و يلزم تصحيحه . إن ما وصفه ترولوب هو خصيصة الحساسية الأخلاقية للرأى العام و الطريقة التى كثيرا ما استُثِرت بها - فى الماضى على الأقل ؛ حدس بالظلم أكثر منه حدس بالحقيقة الواقعية . أما مدى ملائمة وصف ترولوب للدول الأخرى فهو أمر لا يزال قابلاً للمناقشة ، ومن الخطر أن نفترض أن الرأى العام حتى فى بريطانيا العظمى سيستمر حساساً كما كان فيما مضى .

٢- أخطار الرأى العام

الرأى العام - أيا كان - قوى جدا ، إنه قد يغير الحكومات ، حتى الحكومات غير الديمقراطية ، و على الليبراليين أن ينظروا إلى هذه القوة ببعض الريبة . و لأن الرأى يتسم بالغفلية فهو صورة غير مسئولة للقوة ، ومن ثم فهو بخاصة خطر من وجهة النظر الليبرالية (أمثلة : حواجز اللون وغيرها من القضايا العنصرية) . ثمة علاج واضح فى أحد الاتجاهات : فبتقلص قوة الدولة سيقبل خطر الأثر الذى يذيعه الرأى العام عن طريق الدولة . لكن هذا لا يضمن تحرر سلوك الفرد وفكره من الضغط المباشر للرأى العام . هنا يحتاج الفرد إلى الحماية الفعالة من الدولة . ومن الممكن مقابلة هذه المتطلبات المتضاربة - جزئياً على الأقل - بنوع خاص من التقاليد .

إن المذهب القائل إن الرأى العام ليس باللامسئول ، بل هو بطريقة ما " مسئول أمام نفسه " - بمعنى أن أخطاءه ستترد لتصيب من يعتنق الرأى الخاطيء - هذا المذهب هو صورة أخرى من صور الأسطورة الشمولية للرأى العام : قد تتسبب البروباجندا الخاطئة لجماعة من المواطنين ، بسهولة ، فى إلحاق الأذى بجماعة مختلفة تماماً .

٣- المبادئ الليبرالية : مجموعة من الدعاوى

(١) الدولة شر لا بد منه : لا يجوز أن تتضخم قواها إلى أبعد مما هو ضرورى ، ولقد نسمى هذا مبدأ " سكين الليبرالى " . (قياساً على سكين أوكهام ، نعى المبدأ الشهير القائل إن الكيانات أو جواهر الأشياء لا يجب أن تتعدى ما هو ضرورى) .

و لكى أبين ضرورة الدولة فإننى لن ألبأ إلى نظرة هوبز للانسان . على العكس، من الممكن أن نبين ضرورة الدولة حتى إذا افترضنا أن أحداً لن يؤذى أحداً لأن الانسان بطبعه رقيق أو لأن له طبيعة ملائكية . فى مثل هذا العالم سيظل هناك مَنْ هو أضعف و من هو أقوى . و لن يكون للأضعف حق قانونى فى أن يحتمله الأقوى، بل سيدين له بالعرفان إذ تكرر و تحمله . و كل من يعتقد منا (قويا كان أو ضعيفا) أن هذا وضع غير مرضٍ ، و أنه من اللازم أن يكون لكل فرد الحق فى الحياة ، و أنه من الضرورى أن يكون لكل شخص حق قانونى فى الحماية من قوة القوى ، كل هؤلاء سيوافقون على أننا نحتاج دولة تحمى حقوق الجميع .

يسهل أن نرى أن الدولة لابد أن تكون خطراً مستديماً ، أو شراً لا بد منه . ذاك أنه إذا ما كان للدولة أن تقوم بمهمتها ، فلا بد أن تكون لها على أية حالة قوة أكبر مما يتمتع به أى مواطن فرد أو أية نقابة عامة . و بالرغم من أننا قد ننشئ مؤسساتٍ كيما نقلل بها من خطر اساءة استغلال هذه القوى ، فإننا أبداً لن نتمكن من التخلص من الخطر تماماً . على العكس من ذلك ، إذ يبدو أن على معظمنا دائماً أن يدفع لحماية الدولة ، ليس فقط فى صورة ضرائب ، و إنما حتى فى صورة مذلة ، على أيدي الموظفين المستأجرين مثلاً . المهم ألا ندفع كثيراً مقابل هذه الحماية .

(٢) إن الفارق بين الديمقراطية والاستبداد هو أنه من الممكن التخلص من الحكومة تحت الديمقراطية دون إراقة دماء ؛ أما تحت الاستبداد فهذا غير ممكن .

(٣) الديموقراطية فى حد ذاتها لا تضفى أية مزايا على المواطن ، و ليس من المفروض أن نتوقع منها ذلك . و الواقع أن الديموقراطية لا تستطيع أن تفعل شيئاً ، إنما يستطيع مواطنو الديموقراطية فقط أن يتصرفوا (و من بينهم بالطبع المواطنون الذين يشكلون الحكومة) . لا توفر الديموقراطية أكثر من مجرد إطار يمكن للمواطنين أن يعملوا داخله بطريقة منظمة متماسكة .

(٤) نحن ديموقراطيون ، ليس لأن الأغلبية دائماً على حق ، وإنما لأن التقاليد الديموقراطية هى الأقل شرا بين كل ما نعرف من تقاليد . فإذا رأت الأغلبية (أو "الرأى العام") أن تدعم الاستبداد ، فليس على الديموقراطى أن يفترض وجود تناقض قاتل فى رؤاه ، إنما عليه أن يدرك أن تقاليد الديموقراطية فى بلده ليست قوية بما فيه الكفاية .

(٥) المؤسسات وحدها ليست كافية أبداً ، ما لم تُزود بالتقاليد . المؤسسات متناقضة دائماً ، بالمعنى القائل إنها - فى غياب تقاليد راسخة - قد تخدم أيضاً الهدف النقيض لما هو مقصود . و على سبيل المثال ، فالمفروض أن تقوم المعارضة البرلمانية بمنع الأغلبية من سرقة أموال دافع الضرائب . لكنى أتذكر جيداً فضيحة وقعت فى إحدى دول جنوب شرق أوروبا توضح تناقض هذه المؤسسة . هناك تقاسمت المعارضة الغنائم مع الأغلبية .

و الخلاصة : التقاليد مطلوبة لصياغة نوع من الرابطة بين المؤسسات وبين نوايا الأفراد و تقديراتهم .

(٦) اليوتوبيا الليبرالية - نعى الدولة المخططة عقلياً على لوح أملس دون تقاليد سابقة - هى شئ مستحيل . ذلك أن المبدأ الليبرالى يتطلب أن نقلل إلى أقصى حد ممكن ما تفرضه الحياة الاجتماعية من قيود على حرية الفرد ، وأن نساوى بين الأفراد فيها (كانط) . لكن كيف لنا أن نطبق مثل هذا المبدأ القبلى فى واقع الحياة ؟ هل علينا أن نمنع عازف البيانو من العزف ، أم نحرم جاره من قضاء أمسية هادئة ؟ يمكن أن تُحل كل أمثال هذه المشاكل

فقط بالرجوع إلى التقاليد الموجودة و العادات ، و إلى الشعور التقليدي بالعدل؛ إلى القانون العام - كما يسمى في إنجلترا ، و إلى تقدير قاضٍ نزيه لمعنى المساواة . لابد أن تُفسر كل القوانين - فهي مبادئ عامة - حتى يمكن تطبيقها ، و التفسير يتطلب بعض مبادئ التطبيق الواقعية التي لا يمكن توفيرها إلا من تقاليد حية . وهذا ينطبق بوجه أخص على المبادئ العامة العالية التجريد للبرالية .

(٧) من الممكن أن توصف مبادئ الليبرالية (على الأقل في أيامنا هذه) بأنها مبادئ تقييم المؤسسات الموجودة ، و تحويلها أو تغييرها إذا لزم الأمر - لا استبدالها بغيرها . يمكن أن نعبر عن هذا أيضاً بقولنا إن الليبرالية عقيدة تطويرية لا ثورية (إلا إذا واجهت نظاماً استبدادياً) .

(٨) من بين التقاليد التي يجب أن نعتبرها الأهم هناك ما يمكن أن نسميه " الإطار الأخلاقي " للمجتمع (المناظر " للإطار القانوني " للمؤسسات) . وهذا يضم الإحساس التقليدي لدى المجتمع بالعدل أو الانصاف ، أو درجة الجساسة الأخلاقية التي بلغها . يخدم هذا الإطار الأخلاقي كأساس يمكننا - عند الحاجة - من بلوغ تسوية عادلة منصفة بين الاهتمامات المتضاربة . هو بالطبع ليس ثابتاً لا يتغير ، لكنه يتغير ببطء نسبياً . ليس ثمة ما هو أخطر من تحطيم هذا الإطار التقليدي - كما كان يهدف النازي عمداً . فتحطيمه سيؤدي في النهاية إلى الكلبية و العدمية ، نغنى إلى تجاهل و تدمير كل القيم الانسانية .

٤- النظرية الليبرالية للجدل الحر

إن حرية التفكير ، و الجدل الحر ، هما من القيم الليبرالية الجوهرية التي لا تحتاج حتى إلى تبرير إضافي . و على الرغم من ذلك فمن الممكن تبريرهما برجماتيا في صيغة الدور الذي يلعبانه في البحث عن الحقيقة .

الحقيقة ليست بيّنة ، و ليس من السهل نوالها ، و البحث عن الحقيقة يتطلب على الأقل :

(أ) التخيل

(ب) التجربة و الخطأ

(ج) الكشف التدريجى عن تحاملاتنا ، عن طريق (أ) و (ب) و الجدل النقدى .

إن التقاليد العقلية الغربية ، المستمدة من الاغريق ، هي تقاليد الجدل النقدى - تقاليد فحص و اختبار الفروض أو النظريات بمحاولة تفنيدها . و لا يجب أن نأخذ المنهج العقلى النقدى خطأ على أنه منهج برهان ، منهج اثبات الحقيقة فى النهاية . لا وليس المنهج العقلى النقدى منهجاً يضمن الاتفاق دائماً ، إنما تكمن قيمته فى حقيقة أن المشتركين فى الجدل سيغيرون أراءهم بعض الشيء ، ليفترقوا رجالاً أحكم .

كثيراً ما يؤكّد على أن الجدل ممكن فقط بين من لهم لغة مشتركة و يقبلون فيما بينهم فروضاً أساسية شائعة . و أنا أعتقد أن هذا خطأ . إن كل المطلوب هو استعداد لأن يتعلم الفرد من زميله فى المناقشة ، استعداد يتضمن رغبة حقيقية فى فهم ما يرمى إليه زميله . فإذا ما توفر هذا الاستعداد ، فإن ثمار الجدل تكون كأفضل ما تكون إذا ما اختلفت خلفية المتجادلين أقصى الاختلاف . و على هذا فإن قيمة أى جدل تعتمد كثيراً على نوع الرؤى المتنافسة . لو لم يكن هناك برج بابل لكان علينا أن نبتكره . لا يحلم الليبرالى باتفاق كامل فى الرأى ؛ إنما يأمل فقط فى التخلص المتبادل للأفكار و ما يتبعه من نمو الآراء . و حتى عندما نحل المشكلة لرضا الجميع ، فإننا نخلق بحلها الكثير من المشاكل الجديدة التى نختلف عليها . و هذا أمر لا يؤسف له .

و على الرغم من أن البحث عن الحقيقة عن طريق الجدل العقلى الحر هو شأن

عظيم و لا يمكن إهماله ، إلا أنه لا يمكن أن يكون هو الطريقة الوحيدة للبحث عن الحقيقة . و لا يمكن أن يكون هو الطريقة الوحيدة للبحث عن الحقيقة . و لا يمكن أن يكون هو الطريقة الوحيدة للبحث عن الحقيقة .

لكن تقاليد الجدل العقلي تخلق - بالجدل - التقاليد السياسية ، و معها ديدن الاستماع إلى وجهة النظر الأخرى ؛ و نمو إحساس بالعدل ؛ و استعداداً للتفاهم على حل وسط .

أملنا إذن أن تحل التقاليد ، التي تتغير و تتطور تحت تأثير الجدل النقدي و استجابةً لتحدي المشاكل الجديدة ، أن تحل محل الكثير مما يُطلق عليه عادة اسم "الرأى العام" ، و أن تضطلع بالمهام التي يفترض أن يقوم بها الرأى العام .

٥- صيغ الرأى العام

هناك صيغتان رئيسيتان للرأى العام : مؤسسية موطدة ، و غير مؤسسية . هذه أمثلة لمؤسسات تخدم الرأى العام و تؤثر فيه : الصحافة (بما فيها "خطابات إلى المحرر") ؛ الأحزاب السياسية ؛ الجمعيات ، مثل جمعية مونت بيريلين ؛ الجامعات ؛ نشر الكتب ؛ الإذاعة ؛ المسرح ؛ السينما ؛ التلفزيون . و هذه أمثلة للرأى العام غير المؤسسى : ما يقوله الناس ، عن آخر الأنباء ، فى عربات السكة الحديد و غيرها من الأماكن العامة ، و عن الأجانب ، و عن " الملونين " ، و ما يقولونه عن بعضهم بعضاً على مائدة الطعام . (و حتى هذه يمكن أن تصبح مؤسسية) .

٦- بعض المشاكل العملية : الرقابة و احتكار العلنية

لن أقدم هنا أية دعاوى - و إنما بعض المشاكل . إلى أى مدى تعتمد القضية ضد الرقابة ، على تقاليد من رقابة مفروضة ذاتياً ؟ إلى أى مدى تتسبب احتكارات الناشرين فى إقامة نوع من الرقابة ؟ ما هو

مدى حرية المفكرين فى نشر أفكارهم ؟ أيمكن أن تكون هناك حرية كاملة فى النشر ؟
أيلزم أن تكون ثمة حرية كاملة فى نشر أى شىء ؟

أثر أهل الفكر ومسئوليتهم : (أ) على نشر الأفكار (مثال : الاشتراكية) ؛
(ب) على قبول بدع كثيرا ما تكون استبدادية (مثال : الفن التجريدى) .
حرية الجامعات : (أ) تدخل الدولة ؛ (ب) التدخل الشخصى ؛ (ج) التدخل
باسم الرأى العام .

إدارة الرأى العام (أو التخطيط له) ، " موظفو العلاقات العامة " .
مشكلة الدعاية للعنف فى الجرائد (و لا سيما فى " المجلات الهزلية ") ؛ وفى
السينما ، الخ .
مشكلة الذوق . توحيد العيار و التسوية .
مشكلة الدعاية و الاعلان فى مقابل نشر المعلومات .

٧- قائمة قصيرة من الأمثلة السياسية

هذه قائمة تحمل مواضيع تستحق التحليل الدقيق :

- ١- مشروع هور - لافال و ما ناله من هزيمة على يد الحماس الأخلاقى غير
العقلانى للرأى العام .
- ٢- تنازل الملك إدوارد الثامن عن العرش .
- ٣- ميونيخ .
- ٤- الاستسلام دون قيد أو شرط .
- ٥- قضية كريشيل داون .
- ٦- العادة البريطانية لقبول الأذى دون تذمر .

٨- ملخص

يفصح الكيان الغامض المبهم المسمى "الرأى العام"، أحيانا، عن دهاء فطرى، أو إن أردنا الدقة، عن حساسية أخلاقية أسمى من حساسية الحكومة المتربعة على كراسى الحكم. ورغم ذلك فإنه يغدو خطرا على الحرية ما لم تشذبه تقاليد ليبرالية قوية. إنه كيان خطر كفيصل للذوق، و غير مقبول كفيصل للحقيقة، لكنه قد يتخذ أحيانا دور الفيصل المستنير للعدل. (مثال: تحرير العبيد فى المستعمرات البريطانية)، وللأسف، فإن "ترويضه" ممكن، ولا يمكن أن نُبطل هذه الأخطار إلا بتقوية التقاليد الليبرالية.

لابد أن نفرق بين الرأى العام، و علنية الجدل الحر و النقدى الذى هو القاعدة فى العلم (أو هكذا يجب أن يكون)، و الذى يشمل مناقشة مسائل العدل و غيره من القضايا الأخلاقية. إن الرأى العام يتأثر بمثل هذه المناقشات، وإن لم يكن نتيجة لها أو واقعاً تحت سيطرتها. و تزداد الآثار الطيبة لهذه المناقشات بزيادة الأمانة البساطة و الوضوح التى تُجرى بها.

حاشية

لتجنب سوء الفهم أحب أن يكون واضحاً تماماً أننى استخدم مصطلحات "ليبرالى" و "ليبرالية"... الخ بالمعنى الذى لا يزال يُستخدم عادة فى انجلترا (وربما، ليس فى أمريكا)؛ و أنا لا أعنى بالليبرالى الشخص المتعاطف مع أى حزب سياسى، وإنما الشخص الذى يقدر الحرية الفردية و الذى يدرك الأخطار الكامنة فى كل صور القوة و السلطة.

(١٢)

نظرية موضوعية للفهم التاريخي

إن الفلسفات القديمة المختلفة هي ، و إلى حد بعيد ، تنويعات على مبحث ثنائية الجسد - العقل . أما الانحرافات الجوهرية عن مبحث الثنائية هذا فكانت محاولات أن يُستبدل به نوع من الواحدية . و يبدو أن هذه المحاولات كانت فاشلة . سنجد المرة بعد المرة أن هناك خلف خمار الاعتراضات الواحدية تكمن لا تزال ثنائية الجسد و العقل .

التعددية و العالم الثالث

لم تكن هناك فقط انحرافات واحدية ، و إنما أيضا بعض الانحرافات التعددية . نرى هذا في الشرك (القول بتعدد الآلهة) بل وحتى في صورهِ التوحيدية و الإلحادية . و لقد نشك فيما إذا كانت التفسيرات الدينية المختلفة للعالم تقدم بديلا عن ثنائية الجسد و العقل ، ذلك أننا سنجد أن الآلهة - كثيرة كانت أم قليلة - إما أن تكون ، على عكسنا ، عقولا و هبت أجسادا لا تفنى ، أو عقولا صرفة .

صيفة مطولة لمحاضرة أُلقيت بقيينا يوم ٣ سبتمبر ١٩٦٨ في الجلسة الافتتاحية لمؤتمر الفلسفة الدولي الرابع عشر (أنظر أيضا مقالتي " عن نظرية للعقل الموضوعي " التي أعدت طباعتها و جعلتها الفصل الرابع من كتاب " المعرفة الموضوعية " ، مطبعة جامعة أكسفورد ، عام ١٩٧٢ ، ١٩٧٩) .

لكن بعض الفلاسفة قدموا تعددية حقيقية بأن قالوا بوجود عالم ثالث إلى جانب العقل والجسد ، الأشياء المادية و العمليات الشعورية . من هؤلاء الفلاسفة هناك أفلاطون و الرواقيون و بعض المفكرين العصريين مثل لايبنتس و بولزانو و فريجه (وليس من بينهم هيجل ، الذي جسّد اتجاهات واحدية قوية ، بالرغم من كثرة حديثه عن " عقل موضوعي " و " روح ") .

لم يكن عالم أفلاطون للمصور أو الأفكار عالم شعور و لا عالم مضمونات الشعور ، و إنما كان عالماً ثالثاً من المضامين المنطقية ، موضوعياً مستقلاً . وُجد هذا العالم إلى جانب العالم الفيزيقي و عالم الشعور كعالم ثالث موضوعي و مستقل . أود أن أدافع هنا عن هذه الفلسفة التعددية ، على الرغم من أنني لست أفلاطونياً و لا هيجلياً .

في هذه الفلسفة يتألف عالمنا من ثلاثة على الأقل من العوالم الفرعية الواضحة المعالم ، أو قل من ثلاثة عوالم . الأول هو العالم الفيزيقي أو عالم الحالات الفيزيكية ؛ والثاني هو عالم الشعور أو عالم الحالات الذهنية ؛ و الثالث هو عالم الأفكار بالمعنى الموضوعي . هو عالم النظريات في ذاتها ، و علاقاتها المنطقية ؛ عالم الحجج في ذاتها ، و المشكلات في ذاتها ، و مواقف المشكلات في ذاتها . و لقد أخذتُ بنصيحة السيرجون إيكسلز و أطلقت عليها أسماء : " العالم الأول " و " العالم الثاني " و " العالم الثالث " .

ثمة واحدة من المشاكل الرئيسية لهذه الفلسفة التعددية ، تختص بالعلاقة بين هذه العوالم الثلاثة .

هناك بين هذه العوالم من العلاقات ما يسمح للعالم الأول أن يتفاعل مع العالم الثاني ، و يسمح للعالم الثاني أن يتفاعل مع العالم الثالث . و هذا يعني أن العالم الثاني - عالم الخبرات الذاتية و الشخصية - يمكنه أن يتفاعل مع العالمين الآخرين . و يبدو أن العالم الأول و العالم الثالث لا يتفاعلا إلا من خلال العالم الثاني ، عالم الخبرات الذاتية و الشخصية .

و يبدو لى من المهم أن نصف العلاقة بين العوالم الثلاثة بهذه الطريقة : العالم الثانى كوسيط بين العالم الأول و العالم الثالث .

كان الرواقيون هم أول من وضع التمييز الهام بين العالم الثالث و /المحتوى المنطقى الموضوعى لما نقوله ، و بين الأشياء التى نتحدث عنها . تنتمى هذه الأشياء بدورها إلى أى من العوالم الثلاثة : يمكننا أن نتحدث : أولا عن العالم الفيزيقي (عن الأشياء الفيزيكية أو عن الحالات الفيزيكية) ، وثانيا عن الحالات السيكولوجية (وتتضمن فهمنا للنظريات) ، وثالثاً عن المحتوى المنطقى للنظريات - كمثّل بعض الافتراضات الحسابية - و خاصة عن صدقها أو كذبها .

و من المهم أن الرواقيين قد مدّوا نظرية العالم الثالث ، من الأفكار الأفلاطونية إلى نظريات و افتراضات ، على أنهم قد أضافوا أيضا كيانات لغوية أخرى إلى العالم الثالث ، مثل المشاكل و الحجج و الاستقصاءات ؛ كما أجروا أيضا تمييزات أخرى بين أشياء مثل الأوامر و النصائح و الصلوات و المفاوضات و الحكايات ؛ وقاموا أيضا بوضع فارق واضح بين حالة الإخلاص أو الصدق الشخصية و بين الصدق الموضوعى للنظريات أو الافتراضات ، نعى النظريات أو الافتراضات التى ينطبق عليها المحمول "صحيح موضوعيا " ، الخاص بالعالم الثالث .

هنا أحب أن أميز بين مجموعتين من الفلاسفة . أما الأولى فهى تتألف ممن يقبلون - مثل أفلاطون - عالما ثالثا مستقلا ، ويعتبرونه فوق - بشرى ، و من ثم إلهيا أو أزليا .

أما الثانية فهى تتألف ممن أشاروا - مثل لوك أو ميل أو ديلثى - إلى أن اللغة ، و ما " تعبر عنه " أو " توصله " هى من صنع البشر . لهذا السبب فهم يرون اللغة و كل ما هو لغوى جزءاً من العالمين الأول و الثانى ، و يرفضون فكرة عالم ثالث . و من المثير حقا أن معظم طلبة الانسانيات - و مؤرخى الثقافة على وجه الخصوص - ينتمون إلى هذه المجموعة الثانية التى ترفض العالم الثالث .

يعضد المجموعة الأولى - مجموعة الأفلاطونيين - أن هناك حقائق أزلية : إن أى افتراض صيغ بلا غموض هو إما صحيح وإما خاطئ ، فى كل زمان ، وهذا يبدو حاسماً : الحقائق الأزلية لابد أن كانت صحيحة قبل أن يوجد الإنسان . لا يمكن إذن أن تكون من صنعه .

يوافق فلاسفة المجموعة الثانية على أن مثل هذه الحقائق الأزلية لا يمكن أن تكون من صنعنا : غير أنهم يستنبطون من هذا أن لا وجود لمثل هذه الحقائق الأزلية .

أعتقد أنه من الممكن أن نتخذ موقفاً يختلف عن موقفى هاتين المجموعتين ، وأنا أقترح أن علينا أن نقبل واقعية ، وعلى الأخص ، استقلالية العالم الثالث ، أعنى استقلاله عن الهوى البشرى ، بينما نسلّم فى الوقت ذاته بأن العالم الثالث قد نشأ كنتاج للنشاط البشرى . يمكن أن نسلّم بأن العالم الثالث من صنع البشر ، ثم أنه ، وبمعنى واضح جداً ، فوق بشرى فى ذات الوقت .

أما أن العالم الثالث ليس تخيلاً ، بل هو موجود " فى الواقع " ، فهذا أمر سيغدو واضحاً إذا تأملنا أثره الهائل على العالم الأول - من خلال العالم الثانى . يكفى أن يفكر الفرد فى أثر نظرية نقل القوة الكهربائية أو النظرية الذرية على بيئتنا الفيزيائية غير العضوية والعضوية ، أو أثر النظريات الاقتصادية على اتخاذ القرارات ، مثل المفاضلة بين بناء سفينة أو بناء طائرة .

إن العالم الثالث - حسب الموقف الذى أتخذه هنا - هو مثل لغة البشر من إنتاج البشر ، مثلاً يكون العسل من إنتاج النحل ، و مثل اللغة (و مثل العسل) فإن العالم الثالث هو أيضاً إنتاج ثانوى ، غير متعمد و غير مخطط له ، لفعل البشر (أو الحيوان) .

دعنا ننظر على سبيل المثال إلى نظرية الأعداد . إننى أعتقد (على عكس كرونكر) أن متواليات الأعداد الطبيعية هى من صنع البشر ، هى نتاج اللغة البشرية و الفكر البشرى . لكن هناك ما لا نهاية له من مثل هذه الأعداد ، و من ثم فهناك منها ما يزيد على كل ما يمكن أن يلفظ به بشر أو يستخدمه كمبيوتر . و هناك بين هذه

الأعداد عدد لا نهائي من المعادلات الصحيحة و من المعادلات الخاطئة : أكثر مما نستطيع أبداً أن نعرف إن كان " صحيحاً أو " خاطئاً " . و كل هذه من سكان العالم الثالث ، من موضوعاته .

أما الأكثر إثارة فهو نشوء مشاكل جديدة غير متوقعة كمنتجات ثانوية لتتابعات الأعداد الطبيعية : مثلاً ما يوجد من مشاكل بلا حل لنظرية الأعداد الأولية (قل مثلاً حدس جولدباخ) . و هذه بوضوح مشاكل مستقلة : إنها مستقلة عنا ؛ لكننا نكتشفها . كانت موجودة دون كشف قبل أن نكتشفها . و فضلاً عن ذلك فإن البعض على الأقل من هذه المشكلات التي لم تحل قد يكون غير قابل للحل .

و قد نبكر نظريات جديدة في محاولاتنا لحل هذه المشكلات أو غيرها . إننا من يتج هذه النظريات : إنها منتجات تفكيرنا القوي و الخلاق . لكن صحة أو خطأ هذه النظريات (صحة أو خطأ حدس جولدباخ ، مثلاً) ليس من صنعنا . و كل نظرية جديدة تخلق مشاكل جديدة غير مقصودة و غير متوقعة ، مشاكل مستقلة ، مشاكل تحتاج من يكتشفها .

هذا يفسر جواز أن يكون العالم الثالث في الأصل من منتجاتنا ، على الرغم من أنه بمعنى آخر - مستقل جزئياً على الأقل . و هذا يفسر السبب في امكاننا أن نعمل عليه ، و أن نضيف إليه أو نساعد في نموه ، على الرغم من عدم وجود من يستطيع أن يسيطر على أى ركن مهما صغر من هذا العالم . كلنا يسهم في نموه ، و كل اسهاماتنا الفردية تقريباً إسهامات بالغة الصغر ، و كلنا يحاول أن يفهمه ، و ليس منا من يستطيع أن يحيا دون التفاعل معه ، لأننا جميعاً نستعمل اللغة .

على أن العالم الثالث قد نما بأسلوب سهل فهمه ، ليتجاوز كثيراً متناول أى فرد ، بل و حتى متناول الناس جميعاً . كان فعله على نمونا الروحي ، و على نموه هو ذاته في نفس الوقت ، أكبر و أهم حتى من فعلنا الإبداعي البالغ الأهمية عليه ، إذ يكاد يكون كل النمو الروحي في البشر راجعاً إلى أثر تغذية إرتجاعية : نمونا نحن العقلي و نمو العالم الثالث ينجمان من حقيقة أن المشاكل غير المحلولة تتطلب منا أن نجرب

حلولاً ، ولما كان الكثير من المشاكل سيظل دون حل و دون أن نكتشفه ، فسيبقى دائماً مجال للعمل إلا بداعى الخلاق ، على الرغم من - أو ، للدقة ، بسبب - استقلال العالم الثالث .

مشكلة الفهم ، فى التاريخ خصوصاً

قدمتُ هنا بعض الأسس التى تدعم و تفسر نظرية وجود عالم ثالث مستقل ، لأننى أرمى إلى أن أربط ذلك كله بما يسمى مشكلة الفهم ، المشكلة التى طالما اعتبرها طلبة الانسانيات واحدة من أهم مشاكلهم .

أود هنا أن أشير باختصار إلى النظرية القائلة إن المهمة الرئيسية للانسانيات هى تفهم الموضوعات المنتمية إلى العالم الثالث . يبدو هذا انحرافاً جذرياً عن العقيدة الأساسية التى يقبلها كل دارسى الانسانيات تقريباً ، ومعظم المؤرخين بخاصة ، لاسيما المهتمون منهم بمشكلة الفهم ، و أعنى العقيدة التى تقول إن مواضيع فهمنا تنتمى إلى العالم الثانى كمنتجات للفعل البشرى ، و من ثم فمن الممكن أن تُفهم وتُفسر فى صيغ سيكولوجية (و من بينها صيغ سيكولوجية إجتماعية) .

ليس من ينكر أن فعل (أو عملية) الفهم يحتوى على عنصر ذاتى أو شخصى أو سيكولوجى . لكن الفعل لا بد أن يُميز عن عائده الناجح ، عن نتيجته (التى قد تكون مؤقتة) ، التفهم الحاصل ، التأويل ، الذى لا بد أن نعمل به على أساس تجربى ، و الذى يمكن أن نحاول تحسينه إلى مدى أبعد . من الممكن أن يُعتبر التأويل بدوره منتجاً عالم ثالث ناجماً عن فعل عالم ثان ، وكذا أيضاً كفعل ذاتى . و لكن ، حتى لو اعتبرناه فعلاً ذاتياً ، فهناك لا يزال على أية حال موضوع عالم ثالث يناظر هذا الفعل . و هذا فى رأى أمر مهم . فإذا اعتبرنا التأويل موضوعاً عالم ثالث ، فسيبقى التأويل دائماً نظرية : خذ على سبيل المثال تأويلاً تاريخياً ، تفسيراً تاريخياً ، قد يكون هذا التأويل مدعماً بسلسلة من الحجج بجانب مستندات و تسجيلات و قطع إضافية من الشواهد التاريخية . بذا يُثبت التأويل أنه نظرية ، و أنه مثل كل النظريات مشتبه فى

نظريات أخرى ، وفي مواضيع عالم ثالث أخرى . بهذه الطريقة يمكن أن تُثار مشكلة العالم الثالث عن مزايا التأويل ، لاسيما قيمته بالنسبة للفهم .

لكن ، حتى الفعل الذاتي للفهم ، لا يمكن بدوره أن يفهم إلا من خلال علاقاته بموضوعات العالم الثالث ، إذ أنني أؤكد الدعاوى الثلاث التالية بالنسبة للفعل الذاتي للفهم :

١- أن كل فعل كهذا مرتبط و مثبت بالعالم الثالث ؛

٢- أن كل الملاحظات الهامة حول مثل هذا الفعل ، كلها تقريبا ، إنما تشير إلى علاقاته مع موضوعات العالم الثالث ؛

٣- أن مثل هذا الفعل إنما يركز فقط على حقيقة أن الطريقة التي نعمل بها على موضوعات العالم الثالث تشبه كثيرا الطريقة التي نعمل بها على الأشياء الفيزيائية .

حالة فهم تاريخي موضوعي

كل هذا صحيح على وجه الخصوص بالنسبة للفهم التاريخي ، إن الهدف الرئيسي للفهم التاريخي هو إعادة تركيب افتراضية لموقف مشكلة .

سأحاول أن أوضح هذه النظرية مستخدماً بضع ملاحظات تاريخية قصيرة (قصيرة بالضرورة) عن نظرية جاليليو للمد و الجزر . لقد اتضح أن هذه النظرية "غير ناجحة" (لأنها تنكر أن للقمر أثراً على المد و الجزر) . بل لقد هوجم جاليليو شخصياً في عصرنا هذا (هاجمه آرثر كوستلر) لأنه تعلق في عناد بنظرية خطؤها واضح .

باختصار ، تقول نظرية جاليليو إن المد و الجزر هما نتيجة لتغيرات في السرعة (العجلة) تنشأ بدورها عن حركة الأرض . وعلى وجه التحديد : إذا كانت الأرض تدور حول الشمس بانتظام فإن سرعة نقطة على السطح تقع على الناحية البعيدة عن الشمس ستكون أكبر من سرعة نفس النقطة عندما تكون مواجهة للشمس . (ذلك أنه

إذا ما كانت ب هي السرعة المدارية للأرض ، ر هي السرعة الدورانية لنقطة على خط الاستواء ، فإن سرعة هذه النقطة في منتصف الليل ستكون $b + r$ ، وسرعتها في منتصف النهار ستكون $b - r$. وهذه التغيرات في السرعة تعنى ضرورة أن تنشأ تسارعات دورية وتراجعات ، لكن التراجعات والتسارعات الدورية لحوض ماء ، ستنتج عنها - كما يقول جاليليو - صور تشبه صور المد والجزر . (تبدو نظرية جاليليو مقبولة ظاهرياً ، لكنها خاطئة : فبصرف النظر عن العجلة الثابتة الراجعة لدوران الأرض ، نعنى عجلة الجذب المركزى - والتي تنشأ أيضاً عندما تكون ب تساوى صفراً - فلن يحدث أن تتزايد العجلة ولن يحدث ، من ثم ، على وجه الخصوص أى تعجيل دورى) (٢) .

ماذا بوسعنا أن نفعل لتحسين فهمنا التاريخى لهذه النظرية - التي كثيراً ما أسئ تفسيرها ؟ إننى أدعى أن أولى الخطوات وأكثرها أهمية هي أن نسأل أنفسنا : ماذا يا ترى كانت مشكلة العالم الثالث التي كانت لها نظرية جاليليو الحل التجريبي ؟ وما هو الموقف - موقف المشكلة المنطقي - الذي نشأت فيه هذه المشكلة ؟

كانت مشكلة جاليليو - ببساطة - هي تفسير المد والجزر . ثم إن موقف مشكلته كان أبسط بكثير .

الواضح أن جاليليو لم يكن حتى مهتماً اهتماماً مباشراً بما أطلقت عليه الآن اسم " مشكلته " ، ثمة مشكلة أخرى هي التي قادته إلى مشكلة المد والجزر ، مشكلة حركة الأرض ، مشكلة صحة أو خطأ نظرية كوبرنيك . أمل جاليليو أن يتمكن من نظرية ناجحة للمد والجزر تقطع بصحة نظرية كوبرنيك .

و لقد اتضح أن ما أطلقت عليه اسم موقف مشكلة جاليليو هو أمر معقد . إن موقف المشكلة يجره إلى مشكلة المد والجزر ، إنما في دور محدد كمحك لنظرية كوبرنيك . لكن ، حتى هذا ليس كافياً لفهم لموقف مشكلة جاليليو .

كان أول ما لفت نظر جاليليو - وهو الكوزمولوجى و المنتظر المحنك - هي تلك البساطة المذهلة للجسور لفكرة كوبرنيك الرئيسية : فكرة أن الأرض و بقية الكواكب ليست سوى أقمار حول الشمس - إذا جاز التعبير .

كانت القوة التفسيرية لهذه الفكرة الجسور هائلة جدا ؛ و عندما اكتشف جاليليو أقمار كوكب المشتري من خلال تلسكوبه ، و أدرك فيها نموذجا صغيرا للنظام الشمسي الكوبرنيقي ، رأى في هذا تعصيذاً تجريبيا لهذه الفكرة الجريئة التي تكاد تكون قَبْلِيَّة . ثم أنه نجح بالاضافة إلى ذلك في اختبار تنبؤ تُمليه نظرية كوبرنيق : فـلقد تنبأت بأن تكون للكواكب الداخلية أوجه ، كأوجه القمر ؛ و اكتشف جاليليو أوجه كوكب الزُّهرة .

كانت نظرية كوبرنيق في جوهرها نموذجا هندسيا - كوزمولوجيا ، بُنِي بالوسائل الهندسية (و الحركية المجردة) . لكن جاليليو كان فيزيائيا ، عرف أن المشكلة الواقعية هي العثور على تفسير فيزيائي ميكانيكي ؛ و اكتشف بعض العناصر الهامة لمثل هذا التفسير ، و على الأخص قانون القصور الذاتي ، و مُنَاطِرَه قانون حفظ الحركات الدوارة .

حاول جاليليو أن يؤسس فيزياءه على هذين القانونين لا غيرهما (و ربما كانا عنده قانونا واحدا) ، و إن أدرك حتمية وجود فجوات في معرفته الفيزيائية ، كان جاليليو على صواب كامل من ناحية المنهج ؛ فنحن لا نطمح في أن نتعلم من الضعف في نظرياتنا إلا بمحاولة استثمارها إلى أقصى حد .

هذا يفسر السبب في أن يتعلق جاليليو بفرض **الحركات الدوارة** ، على الرغم من درايته بأعمال كبلر . و لقد كان لديه ما يبرر هذا ، كثيرا ما يقال إنه حاول أن يخفي صعوبات الدورات الكوبرنيقية ، و أنه أفرط في تبسيط نظرية كوبرنيق بطريقة ليس ما يبررها ، كما يقال إن الواجب كان يقتضي منه أن يقبل قوانين كبلر . لكن هذا كله ليس إلا دليلا على قصور في الفهم التاريخي - خطأ في تحليل موقف مشكلة من العالم الثالث . كان جاليليو على حق عندما عمل بالتبسيط المفرط الجسور ، و لقد كانت قطع كبلر الناقصة هي البُنى التي تفسر مفارقة كبلر ، لكن كبلر كان يحلها في نظام فزيائي بحت ، و ليس فيزياء بحتة ، بل فيزياء بحتة مع بعض الفيزياء الكلاسيكية . و هذا هو الفرق بين كبلر و جاليليو .

لكن ، لماذا أنكر جاليليو أثر القمر في نظريته عن المد و الجزر ؟ إن هذا السؤال يكشف وجهها في غاية الأهمية لموقف المشكلة . كان جاليليو - أولاً - معارضا لعلم التنجيم الذي وحد بين الكواكب والآلهة . بهذا المعنى يكون جاليليو رائداً من رواد التنوير ، ومعارضاً لكبر ، على الرغم من إعجابه به (٢) . ثم انه كان يعمل بمبدأ الحفظ الميكانيكى للحركات الدوارة . ولقد بدا أن هذا يستبعد تأثيرات ما بين الكواكب . كان منهج جاليليو - في محاولته الجادة لتفسير المد و الجزر على هذا الأساس الضيق - منهاجاً صحيحاً تماماً . فلولا هذه المحاولة لما أمكننا أبداً أن نعرف أن هذا الأساس أضيق من أن يوفر تفسيراً ، وأن نعرف أننا في حاجة إلى فكرة أخرى ، فكرة نيوتن للجذب و التأثير من بُعد - ولقد كان لهذه الفكرة صفات تقربها كثيراً من التنجيم ، ورأى فيها مؤيدو مناصرو التنوير علاقةً بالسحر و التنجيم (و من بينهم نيوتن نفسه) .

و على هذا يقودنا تحليل موقف مشكلة جاليليو إلى تفسير عقلى لمنهج جاليليو في بضع النقاط التي نقدها فيها العديد من المؤرخين ؛ و على هذا يقودنا هذا التحليل إلى فهم أفضل لجاليليو . تصبح التفسيرات السيكلوجية ، مثل الطموح ، و الغيرة ، والرغبة في إثارة اضطراب ، و الفطرة العدوانية ، و تسلط الأفكار ، تصبح جميعاً من النوافل .

و بنفس الشكل يصبح من النوافل أن نصف جاليليو " بالدوجماتية " لأنه التزم بالحركة الدوارة ، أو أن نجد في " الحركة الدائرية المثلّفة " (ديلثي) فكرة بدائية ، أو - ربما - أن نحاول تفسير هذه الفكرة بالوسائل السيكلوجية . ذاك لأن منهج جاليليو كان صحيحاً عندما حاول أن يتقدم إلى المدى الممكن بمساعدة قانون عقلى لحفظ الحركة الدوارة .

تعميم

نستخدم بديلاً عن المبادئ التفسيرية السيكلوجية ، اعتبارات العالم الثالث ذات صفة منطقية في الجوهر ؛ و هذا هو السبب في نمو فهمنا التاريخي .

من الممكن أن نطبق منهج العالم الثالث هذا للفهم و التفسير التاريخي ، على كل المشاكل التاريخية ، و لقد اطلقت عليه اسم " منهج التحليل الموقفى " (أو " منهج المنطق الموقفى ") (٤) . إنه منهج يستبدل ، بالتفسيرات السيكلوجية ، حيثما أمكن ، علاقات بالعالم الثالث ذات طبيعة منطقية فى الجوهر ، كأساس للفهم و التفسير التاريخي - بما فيها النظريات و الفروض التى وضعها القائمون بالعمل .

يمكن أن أخص الدعوى التى أردت أن أعرضها هنا فى الآتى : من الواجب أن يتخلى الفهم التاريخي عن مناهجه السيكلوجية ، و أن يتخذ منهجاً مبنياً على نظرية للعالم الثالث (٥) .

ملاحظات

(١) إذ من الممكن أن نوضح أن النظام (الكامل) لكل الفروض الصحيحة فى حساب الأعداد الصحيحة ليس مما يمكن جعله بدهياً ، و أنه (فى جوهره) مما لا يمكن الفصل فيه (أنظر كتاب نظريات لا يمكن الفصل فيها لمؤلفيه أ. تارسكى ، أ. مؤستوفسكى ، ر . م . روبنسون - أمستردام ، ١٩٥٣ ، أنظر على الأخص الملاحظة ١٣ فى صفحة ٦٠ وما يليها) . يستتبع هذا أن سيكون هناك دائماً مشاكل فى الحساب ، لا نهائية ، لا تحل . من المثير أن يكون فى استطاعتنا أن نصل إلى هذه الكشف غير المتوقعة عن العالم الثالث ، فى استقلال كامل عن حالة عقولنا (ترجع هذه النتيجة أساساً إلى العمل الرائد لكورت جودل) .

(٢) يمكن أن نقول إن نظرية جاليليو ، للحركة المجردة ، عن المد و الجزر ، تتعارض مع ما يسمى مبدأ النسبية الجاليلى . لكن هذا النقد سيكون خاطئاً ، تاريخياً ، و نظرياً أيضاً ، لأن هذا المبدأ لا يرجع إلى حركة دوارة . إن الحدس الفيزيائى لجاليليو - بأن ليس ثمة نتائج ميكانيكية لانسبوية لدوران الأرض - كان حدساً صائباً ؛ و على الرغم من أن هذه النتائج (حركة القمة الدوارة ، بندول فوكو ... الخ) لا تفسر المد و الجزر ، فإن قوة

كوريوليس على الأقل لا تخلو تماماً من تأثير عليها ، كما أننا نحصل على تسارعات حركية حاملة نأخذ في الاعتبار انحناء حركة الأرض حول الشمس.

(٣) أنظر كتابي " **الحدس و التنفيذ** " ، ١٩٦٣ ، الذي أومسست فيه أن نظرية الجاذبية لنيوتن - نظرية "تأثير" الكواكب على بعضها بعضاً ، وتأثير القمر على الأرض - مشتقة من علم التنجيم .

(٤) أنظر كتابي : " **نقد المذهب التاريخي** " (١٩٥٧) و " **المجتمع المفتوح و خصومه** " (١٩٤٥) .

(٥) هذا ما يجعل ما يسمى " **التأويليات** " من النوافل ، أو هو على الأقل يُبسّطها كثيراً .

الجزء الثالث

أحداث المقتطفات المسروقة

من هنا وهناك *

* هذا العنوان مسروق ، مأخوذ عن ملحوظة كتبها بيتهوفن على مخطوط ربابية وترية : " ربابية وترية " لكمانين و عازفة و فيولنسيل ، مسروقة من آخر المؤلفات - من أكثرها تنوعاً ، من هذه ومن تلك " .

(١٣)

كيف أرى الفلسفة

(عنوان مسروق من فريتس فايسمان و من واحد من أوائل من هبطوا على القمر)

- ١ -

هناك واحدة من الأوراق الشهيرة الجريئة لصديقي الراحل فريدريخ فايسمان تحمل العنوان " كيف أرى الفلسفة " ، ثمة الكثير فى هذه الورقة يعجبني ، و ثمة العديد من النقاط التى أتفق معه فيها ، على الرغم من أن تناوله لها يختلف تماماً عن تناولى .

يسلم فريتس فايسمان ، و الكثير من زملائه ، بأن الفلسفة نوع من الناس غير عادى ، و أن الفلسفة يمكن أن تؤخذ على أنها نشاطهم الفريد ، أما ما حاول أن يقوم به فى ورقته فهو أن يبين - بالأمثلة - ماذا يشكل سميتهم المميزة ، و السمة المميزة للفلسفة إذا ما قورنت بغيرها من المواضيع الأكاديمية كالرياضيات و الفيزياء ، و على هذا فقد حاول على وجه الخصوص أن يقدم وصفا لاهتمامات و أنشطة الفلسفة الأكاديميين ، و المعنى الذى يمكن أن نقول إنهم واصلوا فيه عمل الفلسفة فى الماضى .

كل هذا أمر مشوق للغاية ، غير أن ورقة فايسمان قد أظهرت أيضاً درجة كبيرة من الارتباط الشخصى بهذه الأنشطة الأكاديمية ، بل و من الآثار . كان فايسمان نفسه - بجلاء - فيلسوفاً ، جسماً وروحاً - بالمعنى الذى يجمع هذه المجموعة

الخاصة من الفلسفة ، و بجلاء أيضا كان يريد أن ينقل إلينا شيئا من الاثارة التي يشاطره فيها أعضاء هذه الجماعة المغلقة - نوعاً ما .

- ٢ -

و الطريقة التي أرى بها الفلسفة مختلفة تماما . إننى اعتقد أن كل الرجال و كل النساء فلاسفة ، إن يكن بعضهم أكثر فلسفة من البعض الآخر . إننى أوافق بالطبع على أن هناك مجموعة مميزة مغلقة من الناس - الفلاسفة الأكاديميين - لكننى أبعد ما يكون عن أن أشاطر قايسمان حماسه لأنشطتهم أو لتناولهم . على العكس ، إننى أشعر بأن هناك الكثير الذى يجب أن يقال للذين يسيئون الظن بالفلسفة (و هم عندى فلاسفة من نوع ما) . على أية حال ، إننى أعارض بشدة فكرة (فلسفية) انتشر تأثيرها فى مقالة قايسمان الرائعة ، دون أن تفحص أو حتى يشار إليها : أعنى فكرة **صفوة** من الفلسفة و المفكرين .

إننى اعترف بالطبع بأن قد ظهر بضعة من الفلاسفة العظام حقا ، و كذا عدد قليل من الفلاسفة الذين أخفقوا فى بلوغ مرتبة العظمة ، على الرغم من تميزهم فى نواحى عديدة : صحيح أن ما أنتجوه قمين بأن تكون له أهمية كبرى لدى أى فيلسوف أكاديمى ، لكن الفلسفة لا تتوقف عليهم ، بالمعنى الذى يعتمد فيه الرسم على كبار الرسامين أو الموسيقى على كبار المؤلفين . ثم إن ثمة فلسفة عظيمة - فلسفة قبل السقراطيين مثلا - تسبق كل فلسفة أكاديمية أو حرفية .

- ٣ -

إننى أرى أن فلسفة المحترفين لم تنجح تماما ؛ إنها فى حاجة ماسة إلى أن تدافع عن بقائها .

بل اننى أشعر أن حقيقة أننى أعمل كفيلسوف محترف إنما تشكل قضية خطيرة ضدى : أشعر بأنها اتهام . لابد أن اعترف بالذنب ، و لابد أن أقدم - مثل سقراط - دفاعى .

أشير إلى دفاع سقراط لأنه أفضل ما أحب بين كل ما كُتب في الفلسفة .
أعتقد أن هذا الدفاع صحيح تاريخياً ، أنه يخبرنا على الجملة - بما قاله سقراط في
محكمة أثينا . أحب هذا الدفاع ، هنا رجل يتحدث ، رجل متواضع لا يعرف الخوف ،
ودفاعه بسيط للغاية : إنه يصر على أنه يدرك حدوده ، أنه ليس حكيماً ، اللهم - ربما
- في ادراكه حقيقة أنه ليس حكيماً ؛ وأنه ناقد ، ناقد على الأخص لكل الرطانة
الطنانة ، سوى أنه صديق لكل مواطنيه ، وأنه مواطن طيب .

ليس هذا دفاع سقراط وحده ، انه في رأيي دفاع عن الفلسفة يثير
العواطف .

- ٤ -

لكن دعنا نلقى نظرة على دعوى الاتهام ضد الفلسفة . إن أداء الكثيرين من
الفلاسفة - وبينهم بعض كبار الفلاسفة - لم يكن على ما يرام . سأشير هنا إلى
أربعة من الكبار : أفلاطون ، هيوم ، سبينوزا ، كانط .

أما أفلاطون - أعظم الفلاسفة وأعظم تفكيراً وأكبرهم موهبة - فقد كانت له
نظرة عامة لحياة الانسان أجدها منفرة ، بل وفي الحق مروعة . غير أنه لم يكن فقط
فيلسوفاً عظيماً ومؤسساً لأكبر مدرسة حرفية للفلسفة ، إنما كان أيضاً شاعراً كبيراً
ملهماً ، ولقد كتب - من بين أعماله الأخرى الجميلة - دفاع سقراط .

أما ما كان يعيبه ، ويعيب العديد من الفلاسفة المحترفين من بعده ، فهو أنه -
على النقيض تماماً من سقراط - كان يعتقد في الصفوة : في مملكة الفلسفة ، فبينما
كان سقراط يطلب أن يكون رجل الدولة حكيماً ، نعني مدركاً لضئالة ما يعرفه ، كان
أفلاطون يطلب أن يكون الحكماء ، الفلاسفة العالمون ، حكاماً مطلقين . (إن جنون
العظمة منذ أيام أفلاطون هو أكثر أمراض المهنة انتشاراً بين الفلاسفة) . ثم إن
أفلاطون قد ابتكر في كتابه القوانين مؤسسة توحى بمحاكم التفتيش ، واقترب كثيراً
من تركية معسكرات الاعتقال لعلاج أرواح المنشقين .

و أما دافيد هيوم ، الذى لم يكن فيلسوفاً محترفاً ، و الذى ربما كان أكثر الفلاسفة - بعد سقراط - نزاهةً و اتزاناً ، هذا الرجل المتواضع ، العقلى الرزين ، هذا الرجل قد قاده نظرية سيكولوجية خاطئة مشنومة (و نظرية للمعرفة علمته ألا يثق فى قوته العقلية الخارقة) قاده إلى المذهب المروع : " إن العقل عبد للعواطف ، وهكذا يجب أن يكون ، و هو أبداً لا يطمع فى مهمة سوى خدمتها و طاعتها " . إننى مستعد لأن أسلم بأنه ما من شئ عظيم قد أنجز دون عاطفة ، لكننى أوّمن بنقيض عبارة هيوم . إن ترويض عاطفتنا بالحصافة المحدودة المتاحة لنا هو فى رأى الأمل الأوحد للبشرية .

أما سبينوزا ، القديس بين كبار الفلاسفة ، الذى لم يكن فيلسوفاً محترفاً - شأنه شأن سقراط و هيوم - فقد علمنا عكس ما قال به هيوم تماماً ، إنما بطريقة أرى أنا أنها لم تكن فقط خاطئة ، و إنما كانت أيضاً غير مقبولة أخلاقياً . كان مثل هيوم مؤمناً بالحدسية ، كانت حرية البشر عنده تكمن فى فهم واضح مميز كاف ليس إلا ، فهم للأسباب التى تدفع أفعالنا : " إن الشعور ، الذى هو عاطفة ، لا يعود عاطفة حالما شككنا عنه فكرة واضحة مميزة " . و طالما كان هذا الشعور عاطفة ، فسنبقى فى قبضته أسرى ، فإذا ما تمكنا من فكرة عنه واضحة مميزة ، فسيظل يحكمنا لا يزال ، لكننا نكون قد حولناه إلى جزء من عقلنا . الحرية ليست سوى هذا - هكذا يعلمنا سبينوزا .

أنا أعتبر هذه التعاليم صورة من المذهب العقلانى خطيرة يصعب الدفاع عنها ، إن أكن أنا شخصياً عقلانياً بصورة ما . فأنا بادئ ذى بدء لا أعتقد فى الحدسية ، و أنا لا أعتقد أن سبينوزا ، أو غيره ، قد قدم حججاً قوية فى تعضيدها ، أو فى تعزيد مصالحة الحدسية مع الحرية البشرية (و من ثم مع الحس المشترك) . يبدو لى أن حتمية سبينوزا هى خطأ من الأخطاء النمطية للفيلسوف ، و إن كان من الصحيح طبعاً أن الكثير مما نفعله (لا كل ما نفعله) محتوم بل و يمكن حتى التنبؤ به . و ثانياً ، أنه قد يكون صحيحاً بمعنى ما أن الزيادة المفرطة فيما سماه سبينوزا " بالعاطفة " قد تجعلنا غير أحرار ، إلا أن الصيغة التى اقتبسناها عنه ستعفيينا من مسئولية أعمالنا إذا

لم نتمكن من فكرة عليّة واضحة مميّزة عن دوافع أفعالنا . لكننى أؤكد أننا أبداً لن نستطيع أن نفعل هذا ؛ أن نكون عقليين فى أفعالنا و فى معاملتنا مع اخوتنا البشر ، هذا هدف فى رأيي ذو أهمية قصوى (و لاشك أن سبينوزا كان يرى هذا أيضا) ورغم ذلك فإننى لا أظن أننا سنستطيع يوما أن نقول إننا قد بلغنا هذا الهدف .

حاول كانط - و هو واحد من المفكرين المبدعين القلائل بين الفلاسفة المحترفين - حاول أن يحل مشكلة رفض العقل عند هيوم ، و مشكلة الحتمية عند سبينوزا ، غير أن محاولاته قد فشلت .

هؤلاء هم بعض من كبار الفلاسفة الذين أكبرهم . و لعلك تدرك الآن السبب فى شعورى بضرورة الدفاع عن الفلسفة .

- ٥ -

لم أكن أبداً عضواً فى حلقة قيينا للوضعيين المنطقيين ، مثل أصدقائى فريتس فايسمان و هيربرت فيجل و فيكتور كرافت ؛ و الواقع أن أوثنوثيرات كان يسمينى " المعارضة الرسمية " . لم أدع أبداً لأى من اجتماعات الحلقة ، ربما بسبب معارضتى المعروفة للوضعية (كنت سأسعد لو وُجّهت إلى الدعوة ، ليس فقط لأن بعض أعضاء الحلقة من أصدقائى ، و إنما أيضا بسبب اعجابى البالغ ببعض الأعضاء الآخرين) . و تحت تأثير كتاب " دراسة منطقية فلسفية " (تراكتاتوس) للودفيح فيتجنشتاين لم تصبح الحلقة معادية فقط للميتافيزيقا و إنما أيضا للفلسفة . ولقد توصل شليك ، قائد الحلقة ، إلى هذا عن طريق النبوءة القائلة بأن ستختفى قريبا تلك الفلسفة " التى لا تقول أبداً شيئا معقولاً ، إنما تتفوه بكلمات فارغة من المعنى " ، إذ سيكتشف الفلاسفة ان " جمهورهم " قد انصرف عنهم بعد أن سنم خطبهم الطويلة الفارغة .

اتفق فايسمان فى رأى مع فيتجنشتاين و شليك لسنين طويلة ، و أعتقد أننى أستطيع أن أثبت فى حماسة للفلسفة حماس المهتدى .

أدافع دائماً عن الفلسفة ، بل وحتى عن الميتافيزيقا ، ضد الحلقة ، وإن كان على أن أعترف أن أداء الفلاسفة لم يكن على ما يرام . ذاك لأننى أعتقد أن لدى الكثيرين من الفلاسفة ، وأنا منهم ، مشاكل فلسفية حقيقية تختلف فى درجة جديتها وصعوبتها ، وأن هذه المشاكل لم تكمن جميعاً مما يتعذر حله .

و الحق أن وجود المشاكل الفلسفية الملحة والخطيرة ، والحاجة إلى مناقشتها ، هى الدفاع الوحيد فى رأى عما قد نسميه الفلسفة الحرفية أو الفلسفة الأكاديمية .

و لقد أنكر فيتجنشتاين وحلقة فيينا وجود مشاكل فلسفية جدية .

يقول كتاب تراكتاتوس فى نهايته إن المشاكل الظاهرة للفلسفة (و من بينها مشاكل تراكتاتوس ذاتها) هى مشاكل زائفة تنشأ عن التحدث قبل أن نعطى لكل كلماتنا معنى . ربما اعتُبرت هذه النظرية من وحي حل راصل للتناقضات المنطقية على أنها قضايا زائفة ، ليست صحيحة وليست خاطئة ، وإنما هى بلا معنى . لقد أدى هذا إلى التقنية الفلسفية الحديثة لوسم كل أنواع القضايا أو المشاكل المزعجة بأنها "بلا معنى" . دأب فيتجنشتاين فيما بعد على الحديث عن "الأفاز" تنشأ من سوء استخدام الفلاسفة للغة . وكل ما أستطيع أن أقوله هو أنه إذا لم تكن لدى أية مشكلة خطيرة ، ولم يكن لدى أى أمل فى حلها ، فلن يكون لدى ما أعتذر به عن كونى فيلسوفاً : لن يكون ، عندى ، ثمة دفاع عن الفلسفة .

- ٦ -

فى هذا الجزء سأقدم قائمة برؤى معينة للفلسفة ، وأنشطة معينة تؤخذ كثيراً على أنها مميزة للفلسفة ، واعتبرها مرضية . يمكن أن نسمى هذا الجزء " كيف لا أرى الفلسفة " .

(١) أنا لا أرى أن الفلسفة هى حل الأفاز اللغوية ؛ ولو أن إزالة سوء الفهم قد تكون أحياناً مهمة أولى ضرورية .

(٢) أنا لا أرى الفلسفة سلسلة من الأعمال الفنية ، أو صورا مدهشة مبتكرة للعالم ، أو سبلا ذكية فريدة لوصف العالم . إننى اعتقد أننا إذا نظرنا إلى الفلسفة بهذه الطريقة فسنظلم كبار الفلاسفة كثيرا . لم ينشغل كبار الفلاسفة بالسعى نحو الجمال . لم يحاولوا أن يكونوا مهندسين لأنماط بارعة ؛ لكنهم ، قبل كل شيء ، كانوا مثل كبار العلماء باحثين عن الحقيقة ، عن حلول صحيحة لمشاكل حقيقية . كلا ، إننى أرى تاريخ الفلسفة فى جوهره جزءا من تاريخ البحث عن الحقيقة ، وأنا أرفض النظرة الجمالية الخالصة له ، وإن كانت للجمال أهميته فى الفلسفة ، كما فى العلم .

إننى مع الجسارة العقلية قلبا وقالبا . لا يمكن أن نكون جبنا عقليا وفى نفس الوقت باحثين عن الحقيقة . لابد أن يتجاسر الباحث عن الحقيقة على أن يصبح حكيما - عليه ألا يخشى أن يكون ثوريا فى مجال الفكر .

(٣) إننى لا أرى التاريخ الطويل للنظم الفلسفية صرحا عقليا واحدا تجرب فيه كل الأفكار المحتملة ، لتظهر فيه الحقيقة - ربما - كمنتج ثانوى . إننى اعتقد أننا نظلم كبار الفلاسفة الأقدمين إذا نحن تشككنا و لو للحظة فى أن كل واحد منهم لم يكن ليهجر نظامه (كما هو الواجب) إذا ما اقتنع أن هذا النظام - على الرغم مما قد يحمل من روعة - لم يكن خطوة فى الطريق إلى الحقيقة . (و على الذكر ، هذا هو السبب فى أننى لا أعتبر فيخته أو هيجل من الفلاسفة الحقيقيين : إننى ارتاب فى ولائهم للحقيقة) .

(٤) إننى لا أرى الفلسفة محاولة لتوضيح أو تحليل أو تفسير المفاهيم ، أو الكلمات ، أو اللغات .

إن المفاهيم أو الكلمات هى مجرد أدوات لصياغة القضايا والافتراضات الحدسية والنظريات . فالمفاهيم أو الكلمات لا يمكن أن تكون صحيحة فى ذاتها ؛ إنما هى تخدم لغتنا الوصفية والجدلية . لا يجوز أن يكون هدفنا هو تحليل المعانى ، وإنما البحث عن حقائق مثيرة وهامة ؛ نعنى عن نظريات حقيقية .

(٥) أنا لا أرى الفلسفة طريقاً للذكاء .

(٦) أنا لا أرى الفلسفة نوعاً من العلاج العقلي (فئيتجنشتاين) ، نشاطاً لانقاذ الناس من التعقيدات الفلسفية . أنا أرى أن فئيتجنشتاين (فى عمله الأخير) لم يرشد الذبابة إلى طريق الخروج من الزجاجاة . لكنى أرى فى الذبابة ، التى لم تستطع الهروب من الزجاجاة ، صورةً مدهشة لفئيتجنشتاين ذاته رسمها لنفسه . (كان فئيتجنشتاين حالة فئيتجنشتاينية ، مثلما كان فرويد حالة فرويدية) .

(٧) أنا لا أرى الفلسفة دراسةً لكيفية التعبير عن الأشياء بصورة أكثر دقة أو ضبطاً . إن الدقة و الضبط ليسا فى ذاتهما من القيم العقلية . و لا يجوز أن نحاول أن نكون أكثر دقة أو ضبطاً مما تحتاجه المشكلة التى نعالجها .

(٨) و على ذلك ، فأنا لا أرى الفلسفة محاولة لتوفير الأسس أو الهيكل المفاهيمى لحل المشاكل التى قد تبرغ فى المستقبل القريب أو البعيد . هكذا فعل چون لوك ؛ حاول أن يكتب مقالاً عن الاخلاقيات ، و اعتبرها ضرورة أولى لتوفير الخطوات التمهيديّة للمفاهيم .

كانت **مقالته** تتألف من هذه الخطوات التمهيديّة ، و لقد بقيت الفلسفة البريطانية منذ ذلك الحين (باستثناءات معدودة ، مثل بعض المقالات السياسية لهيوم) غارقةً فى مستنقع هذه الخطوات التمهيديّة .

(٩) لا و لا أنا أرى الفلسفة تعبيراً عن روح العصر . هذه فكرة هيغيلية لا تصمد أمام النقد . هناك بدع فى الفلسفة ، كما فى العلم . لكن الباحث الصادق عن الحقيقة ، لا يتبع البدعة ؛ سيرتاب فى البدع ، بل و سيحاربها .

- ٧ -

كل الرجال و كل النساء فلاسفة . فإن لم يكونوا مدركين أن لهم مشاكل فلسفية ، فلديهم على أية حال أحكامهم الفلسفية المسبقة . و معظم هذه الأحكام نظرياتٌ تؤخذ كمسلّمات : تشرّبوها من بيئتهم العقلية أو من التقاليد .

لا يعتنق الناس من هذه النظريات - مدركين - إلا القليل ، هي إذن أحكام مسبقة ، نعى أنهم يعتنقونها دون فحص نقدي ، رغم أنها قد تكون ذات أهمية قصوى بالنسبة لممارستهم العملية ، وبالنسبة لحياتهم ككل .

إن ضرورة أن يقوم الناس بفحص نقدي لهذه النظريات المؤثرة الواسعة الانتشار ، هي دفاع عن وجود فلسفة المحترفين .

إن نظريات كهذه هي نقطة البدء القلقة لكل علم و لكل فلسفة . تبدأ كل فلسفة من رؤية غير نقدية للحس المشترك ، و رؤية غامضة كثيرا ما تكون ضارة . و الهدف هو بلوغ حس مشترك نقدي مستنير : بلوغ رؤية أقرب إلى الحقيقة ، بأقل أثر ضار على حياة البشر .

- ٨ -

دعني أقدم أمثلة لأحكام فلسفية مسبقة واسعة الانتشار .

ثمة رؤية للحياة ذات أثر بالغ تقول إنه إذا ما حدث ما هو سيء حقا في هذه الحياة (أو ما نكرهه جدا) فلا بد أن يكون هناك من هو مسئول عنه : لابد أن يوجد شخص قام به متعمدا . و هذه الرؤية قديمة جدا . كان حسد الآلهة و غضبها - عند هوميروس - هما السبب في أفزع ما حدث في ساحة القتال أمام طروادة و في طروادة ذاتها ؛ كان بوسايدون هو المسئول عما حل بأوديسيوس من كوارث . و كان الشيطان في الفكر المسيحي هو المسئول عن الشرور ؛ أما في الماركسية فإن تأمر الرأسماليين الجشعين هو الذي يمنع مجيء الاشتراكية و إقامة الجنة على الأرض .

إن النظرية التي ترى الحرب و الفقر و البطالة نتائج لنيّة مبيتة شريرة ، لتصميم ما مشئوم ، هي جزء من الحس المشترك ، لكنها غير نقدية . و لقد أطلقت على نظرية الحس المشترك غير النقدية هذه اسم نظرية المؤامرة للمجتمع (بل و من الممكن أن تسمى نظرية المؤامرة للعالم : تذكر البرق الصاعق لزيوس) . إنها نظرية يعتنقها

الكثيرون ، ولقد أزكت - فى صورتها كبحث عن كبش الفداء - الكثير من النزاع السياسى و تسببت فى أفضع الآلام .

ثمة وجه من أوجه نظرية المؤامرة للمجتمع ، هو تشجيع التآمر فى واقع الحياة . لكن الفحص النقدى يبين أن التآمر نادراً ما يبلغ مرامه . كان لينين - المؤمن بنظرية المؤامرة - متآمراً ، ومثله كان موسولينى وهتلر . لكن أهداف لينين لم تتحقق فى روسيا ، ومثلها لم تتحقق أهداف موسولينى أو هتلر فى إيطاليا أو فى ألمانيا .

وكل هؤلاء المتآمرين قد أصبحوا متآمرين لأنهم آمنوا بنظرية المؤامرة للمجتمع ، دون نقد .

ربما كان فى توجيه النظر إلى أخطاء نظرية المؤامرة للمجتمع ، ما قد يُعتبر إسهاماً للفلسفة ، متواضعاً لكنه ليس تافهاً . سيؤدى هذا الاسهام إلى اسهامات أخرى مثل اكتشاف أهمية *النتائج غير المقصودة* للفعل البشرى بالنسبة للمجتمع ، وإلى الاقتراح بأننا نستطيع أن نعتبر أن اكتشاف العلاقات الاجتماعية التى تؤدى إلى النتائج غير المقصودة لأفعالنا ، هو هدف العلوم الاجتماعية النظرية .

خذ مشكلة الحرب . لقد اعتقد فيلسوف نقدى فى قامة برتراند راصل أن علينا أن نفسر الحروب بدوافع سيكولوجية - بالعدوانية البشرية . وأنا لا أنكر وجود مثل هذه العدوانية ، لكن ما يدهشنى هو أن راصل لم يلحظ أن معظم الحروب فى العصور الحديثة كان دافعها الخوف من العدوانية ، لا العدوانية الشخصية . كانت إما حروباً إيديولوجية يدفعها الخوف من قوة تآمرٍ ما ، أو حروباً لم يرغب فيها أحد وإنما نجمت عن الخوف الناجم عن موقفٍ موضوعى أو آخر . وكمثال ، هناك الخوف المتبادل من العدوانية ، الذى يؤدى إلى سباق تسلح ، ومن ثم إلى الحرب ؛ ربما إلى حرب وقائية كما أشار راصل نفسه - عدو الحرب و العدوانية - عندما تخوف - على حق - من أن تتمكن روسيا من القنبلة الهيدروجينية . (ليس هناك من يريد القنبلة ؛ لقد كان الخوف من أن يحتكرها هتلر هو الذى أدى إلى صنعها) .

أؤخذ مثالا آخر لحكم فلسفى مسبق . ثمة حكم مسبق يقول إن آراء الفرد دائما ما تحددها مصالحه الشخصية . وهذا المذهب (الذى يمكن وصفه بأنه صورة منمطة من مذهب هيوم القائل إن العقل عبد للعواطف ، وهكذا يجب أن يكون) لا يطبقه الشخص عادة على نفسه (لقد فعل هيوم هذا وهو الذى علم التواضع والتشكك بالنسبة لقوانا العقلية ، ومن بينهما قوته هو) ولكنه عادة ما يطبقه على الآخر - الذى يختلف رأيه عن رأينا . إن هذا المذهب يمنعنا من أن نستمع فى صبر للآراء التى تختلف عن آرائنا ، ومن أن نأخذها مأخذ الجد ، لأننا نستطيع أن نفسرها " بمصالح " الشخص الآخر . غير أن هذا يجعل النقاش العقلى أمرا مستحيلا . إنه يؤدى إلى تدهور فضولنا الطبيعى ، تدهور اهتمامنا بالوصول إلى حقيقة الأشياء ، فهو يستبدل بالسؤال الهام : " ما هى حقيقة هذا الأمر ؟ " سؤالا آخر أقل أهمية بكثير : " ما هى مصالحك الشخصية ، ما هى دوافعك الخفية ؟ " . إنه يمنعنا من أن نتعلم ممن يختلفون عنا فى الرأى ، وهو يؤدى إلى تدمير وحدة البشرية، الوحدة المبنية على عقلانيتنا المشتركة .

ثمة حكم فلسفى مسبق مشابه ، هو الدعوى - ذات الأثر الكبير فى زماننا هذا - بأن المناقشة العقلية ممكنة فقط بين من يتفقون على الأساسيات . وهذا المذهب الخبيث يعنى أن النقاش العقلى أو النقدى فى الأساسيات أمر مستحيل ، وأنه يقود إلى نتائج غير مستحبة مثل نتائج المذاهب التى نوقشت فيما سبق .

الكثيرون يعتقدون هذه المذاهب ، وهى تنتمى إلى مجال من الفلسفة كان واحداً من الاهتمامات الرئيسية لكثير من الفلاسفة : نظرية المعرفة .

إن مشاكل نظرية المعرفة كما أراها تشكل القلب من الفلسفة : الفلسفة غير النقدية أو فلسفة الحس المشترك الشائعة بين الناس ، والفلسفة الأكاديمية . بل إن هذه المشاكل حاسمة بالنسبة لنظرية الأخلاقيات (كما ذكرنا چاك مونو مؤخرا) .

إن المشكلة الرئيسية هنا ، كما فى أى مجال آخر - إذا وُضعت بطريقة مبسطة - هى التضارب بين " التفاؤل الإبستمولوجى " و " التشاؤم الإبستمولوجى " . هل يمكن أن نكتسب المعرفة ؟ ما حجم ما يمكن معرفته ؟ يؤمن المتفائل الإبستمولوجى بإمكانية المعرفة البشرية ، بينما يؤمن المتشائم بأن المعرفة الحقة أبعد من قدرة الانسان .

إننى عاشق للحس المشترك - إن لم يكن كله ؛ إننى أؤمن بأن الحس المشترك هو نقطة البداية الوحيدة الممكنة . لكن لا يجب أن نحاول أن نشيد فوقه صرح معرفة حصين ، إنما يجب أن ننقده و أن نسعى إلى تحسينه . بذا أكون واقعياً بالنسبة للحس المشترك ؛ إننى أؤمن بأن المادة واقع (وهذا ما اعتقد أنه النموذج القياسى لما يعنى بكلمة " واقعى ") ؛ ولهذا السبب كان لى أن أسمى نفسى " مادياً " ، لولا حقيقة أن هذا المصطلح يعنى أيضاً عقيدة (أ) تأخذ المادة على أنها فى الجوهر لا تُخْتَزَل ، (ب) وتنكر واقع مجالات القوى اللامادية ، وبالطبع ، العقل أو الوعي أيضاً ؛ وتنكر واقع كل شئ سوى المادة .

و أنا أتبع الحس المشترك عندما أؤمن بوجود كل من المادة (العالم الأول) والعقل (العالم الثانى) ، وأقترح أن هناك أشياء أخرى ، لا سيما منتجات عقل الانسان ، التى تشمل الافتراضات الحدسية ، والنظريات والمشاكل (العالم الثالث) . بمعنى آخر ، إننى تعددى الحس المشترك . وأنا مستعد تماماً لأن يُنقَد هذا الموقف وأن يُستبدل به موقف أفضل . لكن كل ما أعرفه من حجج نقديه ضده باطلة فى رأيى . (وعلى الذكر ، أنا أنظر إلى التعددية هنا فى المعنى الذى تتطلبه الأخلاقيات) .

كل ما قُدم من حجج ضد الواقعية التعددية يرتكز ، فى صورته الأخيرة ، على **قبول لا نقدى لنظرية الحس المشترك للمعرفة** ، وهذا ما اعتبره أضعف ما بالحس المشترك .

إن نظرية الحس المشترك للمعرفة نظرية غاية فى التفاؤل بقدر ما تعادل بين المعرفة و بين المعرفة اليقينية ؛ هى تقول إن كل ما هو حدسى ليس حقاً " معرفة " .

إننى أرفض هذا الجدل على أنه مجرد أمر لفظى . و أنا أقصر عن طيب خاطر بأن المصطلح " معرفة " يحمل فى كل اللغات التى أعرفها دلالة اليقين . لكن العلم يتألف من فروض . و برنامج الحس المشترك القائل بأن نبداً بما يبدو أكثر المعارف المتاحة يقيناً أو أساسية (المعرفة من الملاحظات) لنقيم على هذه القواعد صرحاً من المعرفة الحصينة ، هذا البرنامج لا يصمد أمام النقد .

هو يقود - على الذكر - إلى رؤيتين للواقع ضد الحس المشترك ، تتعارضان مع بعضهما بعضاً .

(١) اللامادية (بيركلى ، هيوم ، ماخ)

(٢) مادية السلوكيين (واطسون ، سكينر)

تنكر الأولى واقع المادة ، لأن الأساس اليقيني الحصين لمعرفتنا يتألف من خبراتنا الحسية ، وهذه تبقى إلى الأبد لا مادية .

أما الثانية فتنكر وجود العقل (و تنكر ، على الذكر ، وجود حرية بشرية) ، لأن كل ما يمكننا حقاً أن نلاحظه هو سلوك الانسان ، الذى يشبه من جميع النواحي سلوك الحيوان (سوى أنه يشمل مجالاً هاما أوسع هو " السلوك اللغوى ") .

و النظريتان كلتاهما ترتكزان على نظرية معرفة باطلة للحس المشترك ، و تؤدىان إلى نقد تقليدى باطل للنظرية الواقعية للحس المشترك . وهاتان النظريتان ليستا محايدتين أخلاقياً ، إنما هما خبيثتان : إذا أردت أن أهدى طفلاً يبكى ، فإننى لا أود أوقف بعض الاحساسات المثيرة (لسخطى أو لسخطك) ؛ لا و لا أنا أود أن أغير من سلوك الطفل ؛ أو أن أوقف سيل الدموع من أن يجرى على خديه . كلا ، إن دوافعى مختلفة - دوافع لا يمكن اثباتها أو ردها إلى أصل ، إنما هى إنسانية .

بلغت اللامادية (التى تدين بنشأتها إلى إصرار ديكارت - الذى لم يكن لا مادياً - على ضرورة أن نبداً من قاعدة لا سبيل إلى الشك فيها ، مثل المعرفة بوجودنا) بلغت ذروتها بإيرنست ماخ عند تحول هذا القرن . لكنها غدت الآن وقد فقدت معظم تأثيرها ، لم تعد عصرية .

أما السلوكية ، إنكار وجود العقل ، فلا تزال إلى الآن عصرية . صحيح أنها تمجد الملاحظة ، لكنها تتحدى كل الخبرة البشرية ، كما تحاول أيضا أن تشتت من نظرياتها نظرية أخلاقية كريهة - نظرية الإشراف ، على الرغم من أنه ليس ثمة نظرية أخلاقية تُشتق في الواقع من الطبيعة البشرية . (أكد چاك مونو هذه النقطة ، أنظر أيضا كتابي *المجتمع المفتوح وخصومه*) . إننا نأمل أن تفقد هذه البدعة أثرها يوما ما ، فهي تركز على التسليم اللانقدي بنظرية المعرفة للحس المشترك ، والتي حاولت أن أبين تعذر الدفاع عنها .

- ١٠ -

و أنا أرى أن الفلسفة لا يجب أبدا ، ولا يمكن في الحق أبداً أن تُفصل عن العلوم . فالعلم الغربي كله - من الناحية التاريخية - هو نسل التأملات الفلسفية الاغريقية في الكون ، في نظام العالم . أما الأجداد المُشتركة لكل العلماء ولكل الفلاسفة فهم هوميروس ، وهيسيود ، وقبل السقراطيين . كان المحور المركزي عندهم جميعا هو تفحص بناء الكون ، وموقفنا من الكون ، بما في ذلك مشكلة معرفتنا بالكون . (وهذه المشكلة أراها لا تزال حاسمة بالنسبة لكل فلسفة) . أما الاستقصاء النقدي في العلوم وكشوفها ومناهجها ، فلا يزال سمةً تميز الاستقصاء الفلسفي ، حتى بعد أن انفصلت عنه العلوم .

إن كتاب نيوتن *الأسس الرياضية للفلسفة الطبيعية* ، يسم في رأيي الواقعة الكبرى ، أكبر ثورة ذهنية في تاريخ البشرية كله . إنه يسم تحقيق حلم عمره أكثر من ألفي عام ؛ إنه يسم نضوج العلم و انفصاله عن الفلسفة . ظل نيوتن ، مثل كل كبار العلماء ، فيلسوفا ؛ وظل مفكرا نقديا ، باحثا ، متشككا في نظرياته هو نفسه . هكذا نجده يكتب في خطابه إلى بنتلي (في ٢٥ فبراير ١٦٩٣) عن نظريته التي تتضمن الفعل من بُعد :

أما أن تكونَ الجاذبية متأصلة و ملازمة و أساسية للمادة ،
بحيث يمكن للجسم أن يؤثر في آخر بعيد عنه فهو
أمر عندي منافي للعقل حتى لأعتقد أن ليس هناك أبداً من قد
يكتشفه من كل ذوى الموهبة الحققة فى المواضيع الفلسفية .

و لقد كانت نظريته عن الفعل من بُعد هى التى قادت إلى الارتياحية و الصوفية .
حاجُّ بأنه إذا كان لكل المناطق البعيدة فى الفضاء الهائل أن تتفاعل فوراً مع بعضها
بعضاً ، فإن السبب لابد أن يكون هو وجود كيان واحد فى نفس الوقت بكل مكان -
وجود الله . هكذا كانت محاولة حل مشكلة التأثير من بعد هى التى قادت نيوتن إلى
نظريته الصوفية ، التى يرى فيها الفضاء مركزاً ل احساس الخالق ، النظرية التى تجاوز
فيها العلم و التى ضُمَّتْ الفلسفة النقدية النظرية إلى الدين النظرى . و نحن نعرف أن
ثمة دوافع مماثلة قد حركت أينشتاين .

- ١١ -

أقرباً أن هناك بالفلسفة لا تزال بعض المشاكل المراوغة ، إن تكن فى غاية
الأهمية ، مشاكل تجد مكانها الطبيعى بل الأوحى فى الفلسفة الأكاديمية : مشاكل
المنطق الرياضى مثلاً ، أو بشكل أعم ، مشاكل فلسفة الرياضيات . و لقد أثر فى كثيراً
ما تم فى قرننا هذا من انجاز مذهل بهذه المجالات .

أما بخصوص الفلسفة الأكاديمية على وجه العموم ، فيقلقني أثر من دأب
بيركلى على تسميتهم " الفلاسفة الصغار " . النقد هو دم الحياة للفلسفة ، لا ريب فى
ذلك . لكن علينا أن نتجنب المماحكة . أمر مهلك حقاً ذلك النقد الصغير لنقاط صغيرة
دون فهم لمشاكل الكون الكبرى ، للمعرفة البشرية ، للأخلاقيات ، للفلسفة السياسية ،
دون محاولة جادة مخلصه لحلها . يبدو الأمر و كأن فى كل فقرة مطبوعة يمكن ببعض
المجهود أن يُساء فهمها أو يُساء تفسيرها ، فى كل فقرة كهذه ما يكفى لتبرير كتابة
ورقة فلسفية نقدية أخرى . و المدرسة اللاهوتية - فى معناها الأسوأ - زاخرة بمثل

هذا ؛ كل الأفكار الهائلة مدفونة في فيض من الكلمات . في نفس الوقت ، يبدو أن محرري الكثير من المجلات يقبلون الآن عجرفة ما و بذاءة - كانت يوماً أمراً نادراً في أدبيات الفلسفة - و يعتبرون ذلك دليلاً على جسارة التفكير و الأصالة .

إننى اعتقد أن مهمة كل مفكر أن يدرك الموقف المتميز الذى يحتله ، إن من واجبه أن يكتب بأبسط و أوضح ما يستطيع ، بأفضل صورة متحضرة ممكنة . لا يجب أبداً أن ينسى تلك المشاكل الكبرى التى تكتنف البشر ، و التى تحتاج إلى فكر جديد جسور و حليم ، و لا التواضع السقراطى لمن يعرف ضالة ما يعرفه : أما تجاه الفلاسفة الصغار و مشاكلهم الصغيرة ، فإننى اعتقد أن المهمة الرئيسية للفلسفة هى التأمل النقدي فى الكون و فى موقفنا فى الكون ، بما فى ذلك قدرتنا على المعرفة و قدراتنا على الخير و الشر .

- ١٢ -

ربما كان لى أن أختتم هذا ببعض من فلسفة غير أكاديمية حقاً .

تُنسب إلى واحد من رجال الفضاء الذين زاروا القمر، فى أول رحلة إليه ، ملحوظة بسيطة حكيمة قالها بعد عودته (و أنا أنقل هنا عن الذاكرة) : " لقد رأيت فى حياتى الكثير من الكواكب ، لكن ليس مثل الأرض أبداً " . و أنا أعتقد أن هذه ليست فقط حكمة ، و إنما هى حكمة فلسفية . إننا لا ندرك روعة أن نحيا فوق هذا الكوكب الصغير المدهش ، أو لماذا وُجدت ثمة حياة كهذه على كوكبنا لتجعله جميلاً هكذا . لكن ، ها نحن ذا ، و الأرض تعطينا كل سبب كى نمتلىء دهشة و كى نشعر بجميلها علينا . إنها أقرب ما تكون إلى المعجزة . العلم يقول إن الكون يكاد يخلو من المادة ؛ و حيثما توجد مادة فإنها تكون فى حالة تشوش و اضطراب لا تسمح بالسكنى . و لقد تكون هناك كواكب أخرى تحمل الحياة ، لكننا إذا أخذنا منطقة فى الكون حيثما اتفق ، فإن احتمال أن نعثر بها على كوكب يحمل الحياة سيكون صفراً (و الاحتمال محسوب على أساس ما نعرفه فى علم الكونيات المعاصر الغامض) .

وعلى هذا فإن للحياة على أية حال قيمة الندرة ؛ إنها حقاً ثمينة . إننا نميل إلى أن ننسى هذا ، وأن نعتبر الحياة رخيصة ، ربما عن غفلة دون تفكير ، أو ربما لأن أرضنا هذه الجميلة قد غدت - بلا شك - مكتظة بالسكان .

كل الناس فلاسفة ، لأننا جميعاً بطريقة أو بأخرى نتخذ موقفاً تجاه الحياة والموت . هناك من يرون الأهمية للحياة ، لأنها زائلة . ينسى هؤلاء الحجة المقابلة لهذه : لو لم تكن ثمة نهاية للحياة ، لَمَا كانت لها قيمة ؛ نعني - جزئياً - أن خطر فقدانها المائل دوماً هو الذي يجعلنا ندرك قيمتها .

التسامح و المسؤولية الفكرية

(عنوان مسروق من زينوفانيس و فولتير)

طُلب منى هنا أن أعيد محاضرة ألقيتها فى توبنجن عن دعوى " التسامح والمسؤولية الفكرية " . وهذه المحاضرة مهداة إلى ذكرى ليوبولد لوكاس ، العالم المؤرخ ، رجل التسامح و الانسانية الذى أصبح ضحية التعصب و اللاإنسانية .

فى ديسمبر ١٩٤٢ ، وفى عمر السبعين ، أودع الدكتور ليوبولد لوكاس وزوجته السجن بمعسكر الاعتقال فى تريزينشتات ، حيث عملَ حاخاما : مهمة شاقة للغاية . و لقد مات هناك بعد عشرة أشهر . بقيت زوجته دورا فى هذا المعسكر مدة ثلاثة عشر شهراً بعده ، حيث عملت كمرضة . وفى أكتوبر ١٩٤٤ رُحِّلَت إلى بولنده مع ١٨٠٠٠ سجين آخر ، وهناك قُتلت .

كان مصيرها رهيبا ، وكان هذا مصير أعداد لا تحصى من الناس ، ناس يحبون غيرهم من الناس ، ناس حاولوا مساعدة غيرهم من الناس ، ناس أحبهم غيرهم

محاضرة أُلقيت بجامعة توبنجن فى ٢٦ مايو ١٩٨١ ، و أعيدت فى قيينا ربيع عام ١٩٨٢ . ترجمتها من الألمانية إلى الانجليزية ميليتا ميو ، وقامت لورا ج. بينيت ببعض التنقيحات الطفيفة . قام المؤلف بنفسه بترجمة الأشعار إلى الانجليزية .

من الناس ، وحاول هؤلاء أن يساعدهم . كانت لهم أسرار ، تمزقت ، و تحمطت ، وأبيدت .

لا أنوى هنا أن أتحدث عن هذه الأحداث الرهيبة . فمهما قلنا ، أو حتى فكرنا ، فسيبدو الأمر وكأنه محاولة للتقليل من شأن وقائع تتجدى الخيال .

- ١ -

و يستمر الرعب . اللاجئين من قيتنام ؛ ضحايا بول بوط فى كمبوديا ؛ ضحايا الثورة فى ايران ؛ اللاجئين من أفغانستان ؛ اللاجئين العرب من إسرائيل ؛ المرة بعد المرة ، أطفال ونساء ورجال يصبحون ضحايا المتعصبين المجانين .

ماذا يمكن أن نقوم به لنمنع وقوع هذه الحوادث البشعة ؟ أثمة ما يمكننا عمله ؟

إجابتي هي : نعم . إننى اعتقد أن هناك الكثير مما يمكننا نحن عمله . وعندما أقول " نحن " فإننى أعنى المثقفين ، المهتمين بالأفكار ، لاسيما القادرين منا على القراءة ، و - ربما - الكتابة .

لماذا أعتقد أننا نحن المثقفين قادرون على المساعدة ؟ لأننا ببساطة ، نحن المثقفين ، قد تسببنا فى أفضاع الأضرار ، منذ آلاف السنين . القتل الجماعى باسم فكرة ، عقيدة ، نظرية ، دين - كل هذا من صنع أيدينا ، من ابتكارنا ، من ابتكارنا نحن المثقفين . سنكسب الكثير لو أننا تمكنا فقط من وضع حد لوقوف إنسان فى مواجهة آخر - وكثيرا ما يحدث هذا بحسن نية . ليس من يستطيع القول إنه من المستحيل أن نوقف هذا .

تقول أهم الوصايا العشر : إياك أن تقتل ! إن هذه الوصية تجمل تقريبا كل الاخلاقيات . أما الصياغة التى قدمها شوبنهاور - مثلا - للأخلاقيات ، فليست سوى استطراد لأهم الوصايا هذه . إن أخلاقيات شوبنهاور بسيطة و مباشرة وواضحة . هو يقول : " لا تؤذ أحدا ، ساعد الجميع بقدر ما تستطيع ! " .

لكن ، ما الذى تُرى قد حدث عندما نزل موسى أول مرة من فوق جبل سيناء
ومعه الألواح الحجرية ، قبل حتى أن يعلن الوصايا العشر ؟ لقد شهد ضللاً رهيباً ،
بدعة العجل الذهبى . هنا نسى موسى كل شئ عن وصية " إياك أن تقتل " ، و صاح
(سفر الخروج : ٣٢) :

من يقف منكم إلى جانب الرب ؟ فليأت إلى
ثم قال لهم ، رب إسرائيل يقول ، ليضع كل سيفه إلى جانبه ،
..... و ليقتل كل رجل أخيه ، ليقتل كل رجل رفيقه ، ليقتل كل
رجل جاره فى ذلك اليوم سقط هناك من القتلى نحو ثلاثة
آلاف رجل .

ربما كانت هذه هى البداية . أما الشئ المؤكد فهو أن الأمور قد أخذت تمضى
على هذا المنوال : فى الأرض المقدسة ، وفى الغرب هنا بعد ذلك . وفى الغرب على
وجه الخصوص بعد أن تبوأَت المسيحية وضع الدين الرسمى ، أصبحت قصة مروعة
للاضطهاد الدينى ، و الاضطهاد من أجل الأرثوذكسية . ثم ، فيما بعد - لاسيما فى
القرنين ١٧ ، ١٨ - تنافست إيديولوجيات أخرى فى تبرير الاضطهاد و القسوة
والارهاب : القومية ، و العرقية ، و الأرثوذكسية السياسية ، و غيرها من الديانات .

و خلف أفكار الأورثوذكسية و الهرطقة ، تختبئ صفار الرذائل ؛ تلك التى
ينزع إليها المثقفون بخاصة : الغطرسة ، الاعتداد بالنفس الذى يقترب من الدوجماطية ،
الغرور العقلى . كل هذه من صفار الرذائل - و ليست من كبائرهما كالقسوة .

- ٢ -

يُلمع عنوان هذه المحاضرة (التسامح و المسؤولية الفكرية) إلى حجة لقولتير
(أبى التنوير) فى الدفاع عن التسامح . تسامح قولتير " ما التسامح ؟ " ، و أجاب
(و الترجمة هنا بتصرف) :

التسامح هو النتيجة الحتمية لإدراكنا أننا لسنا معصومين من
الخطأ . البشر خطّاعون . نحن نخطئ طول الوقت .

دعونا إذن نغفر لبعضنا حماقات . هذا هو المبدأ الأول
للحق الطبيعي .

قولتير هنا يناشد أمانتنا الذهنية : علينا أن نعترف بأخطائنا ، بأننا لسنا معصومين من الخطأ ، بجهلنا . كان قولتير يعرف جيداً بوجود المتعصبين المقتنعين تماماً بآرائهم . لكن ، هل اقتناعهم صادق حقاً ؟ هل اختبروا بصدق أنفسهم و أسباب اعتناقهم لهذه المعتقدات ؟ أليس موقف النقد الذاتى جزءاً من كل أمانة ذهنية ؟ أو ليس التعصب دائماً محاولة يُغرق بها الفرد ما لم يعترف به من كفرٍ كَتَمَهُ فأصبح بحيث لا يدركه الإدراك كله ؟

أما مناشدة قولتير لتواضعنا الذهني ، بل - وهو الأهم - لأمانتنا الذهنية ، فقد كان لها أثر كبير على مفكرى عصره . أود أن أعرض هذه المناشدة هنا .

كان السبب الذى أعطاه قولتير تعصيدهم للتسامح هو أن على كل منا أن يغفر حماقات الآخر . ولقد وجد قولتير - على حق - أن ثمة حماقة شائعة ، هى التعصب ، يصعب أن نتسامح فيها ، حدود التسامح تنتهى هنا . فإذا منحنا التعصب الحق فى أن يُحتمل ، فإننا ندمر التسامح ، ونحطم الدولة الدستورية . لقد كان هذا هو مصير جمهورية فايمار .

ولكن ، وبغض النظر عن التعصب ، فهناك لا تزال حماقات أخرى لا يجب أن نحتملها : أولها تلك الحماسة التى تجعل المثقف يتبع آخر البدع ؛ بدعة تسببت فى أن يتبنى الكثير من الكتّاب أسلوباً غامضاً مؤثراً ، الأسلوب المُلغز الذى نَقَدَه جوته بعنف فى *فاوست* (مثلاً جدول ضرب العرافة) . وهذا الأسلوب ، أسلوب الكلمات الكبيرة الغامضة ، أسلوب الكلمات الطنانة غير المفهومة ، هذه الطريقة فى الكتابة : لا يجب أن نقبلها أكثر من ذلك ، لا ولا يجب أن يطبقها المثقفون . إنها غير مسئولة ذهنياً . إنها تحطم الحس المشترك الصحى ؛ إنها تحطم العقل ؛ إنها تجعل الفلسفة المسماة *النسبوية* ممكنة ، وهذه فلسفة تعادل الدعوى القائلة إنه من الممكن بالدفاع عن كل الدعوى بنفس القوة تقريباً . كل شىء جائز ! بذا تؤدى دعوى النسبوية إلى الفوضى ، إلى اللاشرعية ؛ إلى حكم العنف .

قادتنا إذن فكرة " التسامح و المسئولية الفكرية " إلى قضية النسبوية .

هنا أود أن أقارن بين النسبوية و بين موقف آخر عادة ما يلتبس بالنسبية ، بينما هو مختلف فى الواقع عنها تماما . كثيرا ما وصفتُ هذا الموقف **بالتعددية** ؛ لكن هذا لم يؤدِّ إلا إلى سوء الفهم هذا ، و بذا فسأطلق عليه اسم **التعددية النقدية** . وبينما تقود النسبوية ، الناشئة عن صيغة رخوة من التسامح ، إلى حكم العنف ، فإن التعددية النقدية يمكن أن تُسهم فى ترويض العنف .

تصبح فكرة **الحقيقة** ذات أهمية قصوى عندما نود التمييز بين النسبوية و بين التعددية النقدية .

النسبوية هى الوضع الذى يؤكِّد فيه كل شئ ، أو عمليا كل شئ ، و من ثم لا شئ . كل شئ صحيح ، أو لا شئ . و على هذا فالحقيقة مفهوم بلا معنى . و التعددية النقدية هى الوضع الذى يُسمح فيه لكل النظريات - أو أكبر عدد منها - بأن تتنافس مع كل النظريات الأخرى ، و ذلك لمصلحة **البحث عن الحقيقة** . تتضمن المنافسة الجدل العقلى للنظريات ، و الحذف النقدي لها . لا بد أن يكون الجدل عقليا - و هذا يعنى ضرورة أن يكون هذا الجدل معنيا بالحقيقة فى النظريات المتنافسة: تكون النظرية التى تبدو الأقرب إلى الحقيقة أثناء الجدل هى الأفضل ، لتحل النظرية الأفضل محل النظريات الأخرى . إننا نراهن إذن على قضية الحقيقة .

- ٣ -

إن لفكرة الحقيقة الموضوعية و فكرة البحث عن الحقيقة أهمية حاسمة هنا . كان زينوفانيس - فى عصر ما قبل سقراط - أول مفكر طور نظرية للحقيقة ، وربط فكرة الحقيقة الموضوعية بالفكرة الجوهرية القائلة بأن البشر غير معصومين من الخطأ . ولد عام ٥٧١ ق . م . فى أيونيا بآسيا الصغرى ، و كان أول إغريقى يكتب النقد الأدبى ؛ كان أول فيلسوف أخلاقى ؛ أول من طور نظرية نقدية للمعرفة البشرية ؛ أول موحدٍ نظرى .

كان زينوفانيس مؤسس تقليد ، مؤسس طريقة فى التفكير ينتمى إليها - من بين آخرين - سقراط ، وإراسموس ، و مونتين ، و لوك ، و هيوم ، و فولتير ، و ليسنج .

يسمى هذا التقليد أحياناً باسم المدرسة الارتيابية . و مثل هذا التعريف يقود بسهولة إلى سوء الفهم . يقول قاموس أكسفورد الموجز مثلاً : " الارتيابى ، ... شخص يرتاب فى حقيقة .. المذاهب الدينية ، شخص لا أدرى ... ملحد ، أو يتخذ رؤى كلبية . لكن الكلمة اليونانية التى اشتقت منها الكلمة (كما يقول نفس القاموس) تعنى : " يتطلع " ، " يحقق " ، " يفكر ملياً " ، " يبحث " .

لا بد أن كان هناك من بين الارتيابيين (بالمعنى الأصلى للكلمة) الكثيرون من المتشككين بل وربما أيضاً من المتخوفين . أما الحركة المشئومة التى عادت بين كلمتى " ارتيابى " و " متشكك " فربما كانت حركة مأكرة من المدرسة الرواقية أرادت بها أن تهزأ من منافساتها . على أية حال فإن الارتيابيين زينوفانيس ، و سقراط ، وإراسموس ، و مونتين ، و لوك ، و فولتير ، و ليسنج ، كانوا جميعاً إما مؤمنين أو ربوبيين . و أما ما كان يجمع بين أعضاء هذا التقليد الارتيابى - و معهم الكاردينال نيوكولاس داكوزا ، وإراسموس روتردام - و ما أشترك أنا فيه معهم ، فهو أننا نؤكد على الجهل البشرى . من هذا يمكن أن نشير إلى نتائج أخلاقية هامة : التسامح ، إنما ليس التسامح فى التعصب أو فى العنف أو فى القسوة .

كان زينوفانيس شاعراً دواراً ، تتلمذ على هوميروس و هيسيود ، و نقدَ الاثنين . كان نقده أخلاقياً و تربوياً . عارض جدل هوميروس و هيسيود القائل إن الآلهة تسرق و تكذب و تزنى . و قاده هذا إلى نقد مذهب هوميروس عن الآلهة . و كانت أهم نتائج هذا النقد اكتشاف ما نسميه اليوم باسم " التشبيه " (خلع الصفات البشرية على الآلهة) : الاكتشاف بأن ليس علينا أن نأخذ مأخذ الجد كل القصص الاغريقية عن الآلهة ، لأنها تمثل الآلهة فى صورة بشر . هنا ربما كان لى أن أقتبس بعضاً من حجج زينوفانيس الشعرية .

يقول الحبشيون إن آلهتهم سود مبططو الأنف
بينما يقول الثراسيون إن آلهتهم زرق العيون حمّر الشعر

لكن لو ان للماشية أو الخيول أو الأسود أيادٍ يمكن أن ترسم
ويمكن أن تنحت التماثيل مثل البشر ، فستتمكن الخيول من
أن ترسم آلهتها

لتشبه الخيول ، و ستشبه آلهة الأبقار
الأبقار ، و سيقوم كلٌ بتشكيل أجسام
لآلهتها تشبه النوع الذى يرسمها .

بهذه الحجة وضع زينوفانيس نفسه فى مشكلة : كيف يكون لنا أن نفكر فى
الآلهة بعد أن نقدَّ التشبيه " هذا ؟ لدينا أربع شظايا تحمل جزءا من إجابته ، كانت
إجابته توحيدية بالرغم من أن زينوفانيس - مثل لوثر عندما ترجم الوصية الأولى - قد
لجأ إلى استخدام " آلهة " بالجمع عند صياغته لفكرته عن التوحيد :

ثمة إله واحد ، هو وحده الأكبر من بين الآلهة و من بين الرجال ،

لا يشبه البشر ، لا عقلا و لا جسما ،

يبقى دائما فى مكان واحد ، لا يتحرك أبدا ،

لا و لا يليق به أن يتحرك هنا أو هناك ،

دون مجهود يحكم مملكته ، بمجرد التفكير و القصد

كله نظر ، كله فكر ، كله سَمْع .

هذه هى الشظايا التى تقدم بيانا عن لا هوت زينوفانيس التأملى .

الواضح أن هذه النظرية الجديدة تماما كانت عند زينوفانيس حلا لمشكلة
عويصة ، و الواقع أنها قد خطرت له كحل لأكبر المشاكل ، مشكلة الكون . ليس مَنْ
يشك ، بين مَنْ يعرف شيئا عن سيكولوجيا المعرفة ، فى أن هذا التبصر الجديد ، عند
مبتكره ، كان يبدو له إلهاماً .

و على الرغم من هذا ، فما هو زينوفانيس يقول بكل وضوح و أمانه إن نظريته
ليست بأكثر من افتراض حدسى . كان هذا نصراً للنقد الذاتى لا يبارى ، نصراً
لأمانته الذهنية و لتواضعه .

ثم أنه زينوفانيس قد عمم هذا النقد الذاتى بطريقة أعتقد أنها تميزه : كان واضحاً له أن ما اكتشفه عن نظريته - نعى أنها ليست بأكثر من افتراض حدسى ، على الرغم مما لها من قوة اقناع بديهية - لابد أن يكون صحيحاً بالنسبة لكل النظريات البشرية : كل شيء ليس سوى افتراضات حدسية . و عندى أن فى هذا ما يكشف لنا عن أنه لم يكن سهلاً عليه أن يعتبر نظريته فرضاً حدسياً .

وضع زينوفانيس نظريته النقدية عن المعرفة - أن كل شيء هو فرض حدسى - فى ستة أبيات من الشعر جميلة :

أما بالنسبة للحقيقة اليقينية . فلا أحد يعرفها

و لن يعرفها أحد ؛ لا عن الالهة

و لا عن كل ما أتحدث عنه من أشياء .

و حتى لو حدث بالصدفة أن نطق

بالحقيقة الكاملة ، فلن يعرفها هو نفسه :

فكل شيء ليس إلا نسيجاً محبوباً من التخمينات .

هذه الأبيات الستة تحتوى على أكثر من مجرد نظرية عن لا يقينية المعرفة البشرية . إنها تحتوى على نظرية للمعرفة الموضوعية . ذلك لأن زينوفانيس يخبرنا هنا أنه : بينما قد يكون بعض ما أقوله صحيحاً ، فإننى لن أعرف لا أنا و لا غيرى أنه صحيح . و هذا يعنى أن الحقيقة موضوعية : إن الحقيقة هى تتأخر ما أقول مع الواقع ؛ سواء عرفت أو لم أعرف بوجود التناظر .

و بجانب ذلك فإن الأبيات الستة تحوى نظرية أخرى غاية فى الأهمية . إنها تحمل إشارة إلى الفرق بين الحقيقة الموضوعية و اليقين الذاتى للمعرفة . ذاك لأن الأبيات الستة تقر بأنه حتى عندما أعلن أكمل حقيقة ، فإننى لا أستطيع أن أعرف هذا بيقين . ليس ثمة معيار للحقيقة غير معصوم من الخطأ : من المستحيل ، أو يكاد يكون من المستحيل ، أن نتأكد تماماً من أننا لم نخطئ .

غير أن زينوفانيس لم يكن متشائماً إبستمولوجياً . كان باحثاً ؛ ولقد تمكن خلال سنى حياته الطويلة ، و عن طريق إعادة الفحص النقدية ، من أن يحسن الكثير

من افتراضاته الحدسية ، بل و نظرياته العلمية على وجه الخصوص . هذه هى كلماته :

لم تكشف الآلهة لنا منذ البداية

عن كل شىء ، لكن بمرور الزمن

و من خلال البحث نتعلم و نعرف الأشياء بشكل أفضل .

ثم ان زينوفانيس يفسر لنا أيضا ما يعنيه بقوله "ونعرف الأشياء بشكل أفضل " : إنه يعنى الاقتراب من الحقيقة الموضوعية : القرب من الحقيقة ، التشابه مع الحقيقة . ذلك لأنه يقول فى واحد من افتراضاته الحدسية :

هذه الأشياء ، التى قد نحدهسها ، تشبه الحقيقة .

و من المحتمل أن يكون بكلمة " نحدهسها " فى هذه الشظية ما يشير إلى نظرية التوحيد لدى زينوفانيس .

ربما كان لنا أن نفرد النقاط التالية فى نظرية زينوفانيس عن الحقيقة و المعرفة البشرية :

١- تتألف معرفتنا من عبارات .

٢- تكون العبارات إما صحيحة أو خاطئة .

٣- الحقيقة موضوعية : إنها تناظرُ محتوى العبارة مع الوقائع .

٤- حتى عندما نعبر عن أكمل حقيقة ، فإننا لن نعرف ذلك - نعى أننا أبدا لن نعرفها بيقين .

٥- لما كانت " المعرفة " بالمعنى المألوف للكلمة تعنى " المعرفة اليقينية " ، فلا يمكن أن يكون ثمة معرفة . لن يكون سوى " المعرفة الحدسية " ، فكل شىء ليس إلا نسيجا محبوبكا من التخمينات .

٦- لكننا نستطيع فى معرفتنا الحدسية أن نتقدم نحو شىء أفضل .

٧- المعرفة الأفضل هي الاقتراب الأفضل من الحقيقة .

٨- لكن تبقى المعرفة دائماً حدسية - نسيجاً من التخمينات .

من المهم لتفهم نظرية زينوفانيس عن الحقيقة أن نؤكد أن زينوفانيس كان يفرق بوضوح بين الحقيقة الموضوعية وبين اليقين الذاتى . إن الحقيقة الموضوعية هي تتأطر العبارة مع الوقائع ، سواء عرفنا هذا - عرفناه بيقين - أو لم نعرف ، وعلى هذا ، فلا يجب أن نخلط بين الحقيقة و بين اليقين أو المعرفة اليقينية . إن من يعرف شيئاً بيقين هو من يعرف الحقيقة . لكن يحدث كثيراً أن يحدس أحدهم شيئاً دون أن يعرفه بيقين ، و يحدث أن يكون حدسه صحيحاً فعلاً لأنه يناظر الوقائع . كان زينوفانيس ، على حق ، يعنى أن هناك الكثير من الحقائق - الحقائق الهامة - التى لا يعرفها أحد بيقين ؛ و أن هناك الكثير من الحقائق التى لا يمكن لأحد أن يعرفها ، وإن كان هناك مَنْ قد يحدسها . ثم أنه كان يعنى أيضاً أن هناك من الحقائق ما لا يمكن لأحد أن يحدسه .

و الحق أن فى كل لغة يمكن بها أن نتحدث عن متواليات لا نهائية من الأعداد الطبيعية ، هناك تنويع لا نهائية من العبارات الواضحة غير الغامضة (مثلاً : $217 = 627 + 2$) . وكل من هذه العبارات إما صحيحة ، أو إذا كانت خاطئة فسلبها صحيح . و على هذا فهناك عدد لا نهائى من القضايا الصحيحة المختلفة ، ومن هذا نستخلص وجود عدد كبير لا نهائى من القضايا الصحيحة التى لن نتمكن أبداً من معرفتها - عدد كبير لا نهائى من الحقائق التى لا سبيل إلى معرفتها .

و سنجد حتى فى أيامنا هذه فلاسفة يقولون إن الحقيقة لا تكون جوهرية بالنسبة لنا إلا إذا امتلكتناها : إلا إذا عرفناها بيقين . على أن لمعرفتنا بوجود معرفة حدسية أهمية كبرى . هناك حقائق لا يمكن أن تقترب منها إلا بالبحث الشاق . إن سبيلنا عادة ما يلتوى ليمر من خلال الخطأ . و بدون الحقيقة لن يكون ثمة خطأ (وبدون الخطأ لا عصمة من الخطأ) .

كانت بعض الرؤى التى عرضتها حالاً واضحة لى إلى حد بعيد ، حتى قبل أن أقرأ شذرات زينوفانيس - التى ربما لم يكن لى أن أفهمها لولا هذه الرؤى . لقد أصبح واضحاً لى من خلال أينشتين أن أفضل معرفتنا حدسى ، أنها نسيج محبوبك من التخمينات . ذاك لأنه قد أبرز أن نظرية الجاذبية لنيوتن - مثل نظرية الجاذبية لأينشتين - هى معرفة حدسية ، على الرغم من نجاحها الهائل ؛ كما أن نظرية أينشتين، مثل نظرية نيوتن ، هى على ما يبدو ليست سوى اقتراب من الحقيقة .

إننى أعتقد أنه لولا أعمال نيوتن و أينشتين لما اتضحت لى أبداً أهمية المعرفة الحدسية ؛ لذا سألت نفسى ، كيف أمكن أن تصبح الصورة واضحة أمام زينوفانيس منذ ٢٥٠٠ عام ؟ ربما كانت إجابة هذا السؤال هى : قبل زينوفانيس فى البداية الصورة الهوميروسية للكون - تماماً مثلما قبلت أنا الصورة النيوتونية للكون ، ثم تحطم اعتقاده ، مثلما تحطم اعتقادى : عنده بسبب نقده لهوميروس ، و عندى بسبب نقد أينشتين لنيوتن . استبدل زينوفانيس ، مثل أينشتين تماماً ، بصورة الكون المنتقدة صورة أخرى ؛ و كان الاثنان يدركان أن صورتهم الجديدة للكون هى مجرد فرض حدسى .

أدركت أن زينوفانيس قد سبقنى فى نظريتى للمعرفة الحدسية منذ ٢٥٠٠ سنة، و لقد علمنى هذا أن أكون متواضعاً . لكن فكرة التواضع الذهنى هى الأخرى كانت هناك من قديم . لقد سبقنا إليها سقراط .

كان سقراط هو المؤسس الثانى - الأكثر تأثيراً - للتقليد الارتياحى ، علمنا : إن الحكيم هو من يعرف أنه ليس حكيماً .

لقد توصل سقراط ، و معه فى نفس الوقت تقريباً : ديموقريطس ، كلُّ على حدة ، إلى نفس الكشف الاخلاقى . قال كلاهما بنفس الكلمات تقريباً : " أن تُظلم و تقاسى ، خير من أن تُظلم " .

ربما كان لى أن أدعى أن هذه البصيرة - على الأقل عندما تصطحبها معرفة بضالة ما نعرفه - تؤدي ، كما علمنا قوليتز بعد ذلك بكثير ، إلى التسامح .

- ٥ -

أتحول الآن لأعالج الأهمية المعاصرة للفلسفة ذاتية النقد للمعرفة .

لا بد أولاً أن أناقش الاعتراض الهام التالى : قد يقول البعض إنه من الصحيح أن زينوفانيس و ديموقريطس و سقراط لم يعرفوا شيئاً ، وأن قد كانت لهم الحكمة فأدركوا افتقارهم إلى المعرفة ، بل وربما كانوا أحكم عندما اتخذوا موقف نشدان المعرفة أو البحث عنها . ولا نزال نحن - أو على وجه التحديد علماؤنا - يتقبون وراء المعرفة و يبحثون عنها ، لكن علماء اليوم لا يتقبون فقط ، إنما هم يكتشفون . ولقد اكتشفوا الكثير ؛ الكثير حقاً ليشكّل حجمُ معارفنا العلمية اليوم مشكلة ، هل من الصواب إذن أن نستمر إلى الآن بكل صدق فى بناء فلسفتنا للمعرفة على دعوى سقراط بافتقارنا إلى المعرفة ؟

الاعتراض صحيح ، وإنما فقط فى ضوء أربع نقاط إضافية غاية فى الأهمية . أولاً : عندما يُقترح أن العلم يعرف الشيء الكثير ، فإن هذا يكون صحيحاً ، لكن كلمة " المعرفة " تُستخدم هنا - دون وعى منا على ما يبدو - بمعنى يختلف تماماً عما كان يقصده زينوفانيس و سقراط ، وأيضاً عن المعنى اليومى الدارج الآن لكلمة " معرفة " . ذلك أننا نعنى " بالمعرفة " دائماً " المعرفة اليقينية " . فإذا ما قال أحدهنا " أنا أعرف أن اليوم هو الثلاثاء " ، لكنى *لست متيقناً* من أن اليوم هو الثلاثاء " ، قلنا إنه يناقض نفسه ، أو أنه يُنكرُ فى النصف الثانى من جملته ما قاله فى نصفها الأول .

لكن معرفتنا العلمية لا تزال معرفة غير يقينية . إنها مفتوحة للمراجعة . إنها تتألف من *حدوس* تخضع للاختبار ، من فروض - على أفضل الأحوال فروض تعرضت لأقصى الاختبارات ، لكنها لا تزال مجرد *حدوس* . هذه هى النقطة الأولى ،

وهى فى ذاتها تبرير كامل لتأكيد سقراط على افتقارنا للمعرفة ، و لملاحظة زينوفانيس بأننا حتى عندما ننطق بالحقيقة ، فلن نعرف إن كان ما قلناه صحيحا .

أما النقطة الثانية التى يجب أن تضاف إلى الاعتراض على أننا نعرف اليوم الكثير ، فهى الآتى : مع كل انجاز علمى ، مع كل حل افتراضى لمشكلة علمية ، يزداد عدد المشاكل غير المحلولة و تزداد درجة صعوبتها . و الحق أنها تزداد بأسرع من زيادة الحلول . و لقد يمكننا فعلاً أن نقول إنه بينما تكون معرفتنا الفرضية متناهية ، فإن جهلنا لا متناه . و ليس هذا فقط : ذلك أن العالم عند العالم الأصيل ، الذى يحس بالمشاكل غير المحلولة ، يصبح - بمعنى واقعى جدا - أقرب و أقرب إلى الأحجية .

و النقطة الثالثة هى ما يلى : عندما نقول إننا نعرف اليوم أكثر مما كان يعرفه زينوفانيس أو سقراط ، فربما كان من الخطأ أن نأخذ كلمة " نعرف " بمعنى ذاتى . ربما لا يعرف أى منا أكثر ، إنما نعرف أشياء مختلفة . ثمة نظريات معينة ، فروض معينة ، حدوس معينة ، قد استبدلنا بها أخرى ، لا ننكر أنها أفضل : أفضل بمعنى أنها اقتراب أفضل من الحقيقة .

و لقد نسمى محتوى هذه النظريات ، الفروض ، الحدوس ، باسم المعرفة بالمعنى الموضوعى ، فى مقابلة المعرفة الذاتية أو الشخصية . و على سبيل المثال فإن محتوى موسوعة فى الفيزياء هو معرفة موضوعية أو لا شخصية - و افتراضية طبعاً : إنها تتجاوز بمراحل ما يمكن لأعظم الفيزيائيين أن يعرفه . و لقد نسمى ما يعرفه الفيزيائي - أو بشكل أدق ، ما يحدسه الفيزيائي - معرفة شخصية أو ذاتية . وكلا النوعين من المعرفة - اللاشخصية و الشخصية - هما فى الجوهر افتراضيتان يمكن تحسينهما . لكن المعرفة اللاشخصية أو الموضوعية تزيد الآن كثيراً عن المعرفة الشخصية لأى فرد منا ، ثم انها تتقدم أيضاً بسرعة يصعب معها على المعرفة الشخصية أو الذاتية أن تجاريها ، اللهم إلا فى مجالات ضيقة و لفترات زمنية محدودة ، مجالات تتحول فى معظمها دائماً لتصبح مهجورة .

و هذا هو السبب الرابع فى أن يظل سقراط على صواب . ذلك لأن هذه المعرفة المهجورة تتألف من نظريات ظهر خطؤها : المعرفة المهجورة ليست معرفة ، على الأقل بالمعنى المألوف للكلمة .

- ٦ -

هناك إذن أربعة أسباب تبين حتى فى عصرنا هذا أن التبصر السقراطى : " إننى أعرف أننى أكاد لا أعرف شيئاً ، وحتى هذا أكاد لا أعرفه " . هذا التبصر لا يزال علاقياً لحد كبير ، بل بأكثر مما كان عليه أيام سقراط . و لدينا - فى الدفاع عن التسامح - من الأسباب القوية ما يسمح بأن نشفق من هذا التبصر تلك النتائج الأخلاقية التى اشتقها إراسموس و مونتين و فولتير ، و ليسنج من بعدهم ، لكن هناك نتائج أخرى :

إن المبادئ التى تشكّل الأساس لكل جدل عقلى ، نعى لكل جدل يجرى بحثاً عن الحقيقة ، هى مبادئ فى الأغلب أخلاقية . أود أن أذكر ثلاثة من مثل هذه المبادئ :

(١) مبدأ اللاعصمة : ربما كنت أنا مخطئاً و ربما كنت أنت على صواب ، و لا ريب أننا قد نكون سوياً مخطئين .

(٢) مبدأ الجدل العقلى : نريد - بأقصى قدر من اللاشخصية - أن نحاول الحكم على حججنا فى صف نظرية ما أو ضدها : نظرية تكون واضحة قابلة للنقد .

(٣) مبدأ الاقتراب من الحقيقة : إننا نستطيع فى معظم الأحوال أن نقرب من الحقيقة أكثر ، فى مناقشة نتجنب فيها الهجوم الشخصى . يمكن لمثل هذه المناقشة أن تساعدنا فى فهم أفضل ؛ حتى فى تلك الحالات التى لا نصل فيها إلى اتفاق .

و مما يستحق الذكر أن هذه المبادئ الثلاثة مبادئ إبستمولوجية ، و أخلاقية أيضاً ؛ لأنها تعنى من بين ما تعنى ، التسامح ؛ إذا أملتُ فى أن أتعلم منك ،

و إذا أردت أن أتعلم لوجه الحقيقة ، فعلى أن أتحمك ، و على أيضا أن أعتبرك ندا لي محتملا ؛ إن الوحدة المحتملة و المساواة بين الجميع تشكل بطريقة ما شرطا أساسيا للرجبة فى مناقشة الأمور مناقشة عقلية . ثمة مبدأ نوّكده هو أننا قد نتعلم من النقاش، حتى إذا لم يؤد إلى اتفاق : فالمناقشة قد تساعدنا فى إلقاء الضوء على بعض أخطائنا

المبادئ الأخلاقية إذن تشكل أساس العلم . و فكرة أن الحقيقة هى المبدأ الاساسى المنظم - المبدأ الذى يوجه العلم - يمكن أن تُعتبر مبدأ أخلاقيا .

كما أن البحث عن الحقيقة و فكرة الاقتراب من الحقيقة ، كلاهما أيضا من المبادئ الأخلاقية ؛ و مثلهما كذلك فكرة التكامل العقلى و فكرة اللاعصمة من الخطأ ، و كلها تقودنا إلى موقف نقد ذاتى و إلى التسامح .

- ٧ -

و من المهم جدا أننا نستطيع أيضا أن نتعلم فى مجال الأخلاقيات .

بتفحص مثال لبعض الاخلاقيات أود أن أوضح هذا للمفكرين ، لاسيما لأصحاب المهن الفكرية : العلماء ، للأطباء ، للمحامين ، للمهندسين ، للمعماريين ؛ للموظفين المدنيين ، و للسياسيين - و هؤلاء هم الأهم .

أحب أن أضع أمامكم بعض المبادئ لأخلاق مهنية جديدة ، مبادئ ترتبط ارتباطا وثيقا بمفهومى التسامح و الأمانة الفكرية .

و لهذا سأقوم بادية ذى بدء بوصف الأخلاقيات المهنية القديمة ، ربما لحد رسم نوع من الكاريكاتير لها ، حتى يمكن مقارنتها بالأخلاقيات المهنية الجديدة التى أقترحها .

ترتكز الأخلاقيات المهنية ، قديمها و جديدها ، بلا جدال ، على مفاهيم الحقيقة و العقلانية و المسؤولية الفكرية . لكن الأخلاقيات القديمة كانت تركز على فكرة

المعرفة الشخصية و على المعرفة اليقينية ، و من ثم على فكرة السلطة ؛ بينما تركز الأخلاقيات الجديدة على فكرة المعرفة الموضوعية و فكرة المعرفة اللايقينية ، و هذا يشير إلى تغير جوهري في طريقة التفكير القاعدية ، و من ثم في الطريقة التي تعمل بها أفكار الحقيقة و العقلانية و الأمانة العقلية .

كان المثال الأعلى القديم هو أن تمتلك الحقيقة - الحقيقة اليقينية - و أن نضمن الحقيقة إن أمكن عن طريق دليل منطقي .

و هذا المثال الأعلى - المقبول هذه الأيام إلى حد بعيد - هو فكرة الحكمة مُشَخَّصة ، الحكيم ؛ ليست " الحكمة " بمعناها السقراطية ، وإنما بمعناها الأفلاطوني ؛ الحكيم الذي هو سلطة ؛ الفيلسوف العارف الذي يستحق القوة ؛ الفيلسوف الملك .

كان المفكر القديم يؤمرُ : كن سلطة ! اعرف كل شيء في مجالك ! و ما أن يُعترف بك كسلطة ، حتى يحميها لك زملاؤك . و لابد لك بالطبع أن تحمي أنت الآخر سلطة زملائك .

ليس في هذه الأخلاقيات التي وصفتها مجال للخطأ . ببساطة ، الأخطاء غير مسموح بها . لا يجب إذن أن نُسلَّم بالأخطاء . ليس على أن أؤكد أن هذه الأخلاقيات المهنية القديمة متعصبة ، كما أنها كانت دائماً مضللة فكرياً : إنها تؤدي (لاسيما في الطب و في السياسة) إلى إخفاء الأخطاء حماية للسلطة .

- ٨ -

هذا سبب اقتراحي أننا في حاجة إلى أخلاقيات مهنية جديدة ، للعلماء في الدرجة الأولى و ليس على وجه الحصر . و أقترح أن تُشيد على الاثنى عشر مبدأً التالية ، التي سأنهى بها محاضرتي :

١- إن معرفتنا الحدسية الموضوعية تمضي لأبعد بكثير مما يمكن لأي شخص واحد أن يتقنه . و على هذا فلا يمكن ببساطة أن توجد " أي سلطة " . و هذا صحيح أيضاً داخل المواضيع المتخصصة .

٢- من المستحيل تجنب كل الأخطاء ، و لا حتى الأخطاء التى هى بطبيعتها مما يمكن تجنبه . العلماء يقعون فى الأخطاء طول الوقت . أما الفكرة القديمة بأننا نستطيع تجنب الأخطاء ، ومن ثم فإن من واجبنا أن نتجنبها ، فلا بد أن تُنقَح : هى ذاتها خاطئة .

٣- طبيعى أن سيبقى من واجبنا تجنب الأخطاء حيثما أمكن . لكن حقيقة أننا نستطيع تجنبها إنما تعنى ضرورة أن ندرك فوق كل شيء صعوبة تجنبها ، و أن ندرك أن ليس من ينجح فى ذلك النجاح الكامل . لن ينجح و لا حتى أكبر المبدعين من العلماء الذين يقودهم حدسهم : إن الحدس قد يضلنا .

٤- قد تُحجب الأخطاء حتى فى النظريات الجيدة التوثيق ؛ إن المهمة الدقيقة للعالم هى البحث عن مثل هذه الأخطاء . إن ملاحظة خطأ نظرية موثقة جيداً أو تقنية استُخدمت بنجاح ، إنما هى اكتشاف هام .

٥- لابد إذن أن نعدل من موقفنا نحو الأخطاء . هنا يلزم أن يبدأ إصلاحنا الأخلاقى العلمى . فموقف أخلاقياتنا المهنية القديمة يقودنا إلى إخفاء أخطائنا ، لتبقى سرية و لتُنسى بأسرع ما يمكن .

٦- و المبدأ الأساسى الجديد هو أن علينا أن نتعلم من الأخطاء إذا كان لنا أن نتعلم تجنب الوقوع فى الأخطاء . إن إخفاء الأخطاء إذن هو الخطيئة الفكرية الكبرى .

٧- لابد أن نظل دائماً نبحث عن الأخطاء . فإذا وجدناها فعلياً أن نتأكد من تذكرها ؛ لابد أن نحللها بدقة حتى نصل إلى جوهر الأشياء .

٨- و على ذلك فإن الحفاظ على موقف النقد الذاتى و الكمال الشخصى يصبح واجباً .

٩- ولما كان علينا أن نتعلم من أخطائنا ، فلا بد أن نتعلم أيضاً أن نقبل -
شاكرين - أن يوجه الآخرون انتباهنا إلى أخطائنا . و عندما نقوم نحن
 بدورنا بتوجيه انتباه الآخرين إلى أخطائهم ، فعلينا دائماً أن نتذكر أننا قد
 وقعنا نحن أنفسنا في أخطاء . و علينا أن نتذكر أن أكبر العلماء قد ارتكبوا
 أخطاء . و أنا بالتأكيد لا أريد أن أقول إن أخطائنا هي عادة مما يمكن
 غفرانه : أبداً لا يجوز أن يتوانى انتباهنا . لكن من المستحيل من الوجهة
 البشرية أن نتجنب الوقوع في الأخطاء المرة بعد المرة .

١٠- لابد أن يكون واضحاً في أذهاننا أننا نحتاج إلى الآخرين لاكتشاف
 أخطائنا و تصحيحها (و هم يحتاجون إلينا أيضاً) ؛ و على وجه
 الخصوص من نشأ منهم بأفكار مختلفة في بيئة مختلفة . و هذا بدوره
 يؤدي إلى التسامح .

١١- لابد أن نتعلم أن النقد الذاتي هو أفضل النقد ؛ لكن النقد من الآخرين
 ضروري : يكاد يكون له نفس أهمية النقد الذاتي .

١٢- لابد أن يكون النقد العقلي دائماً محددًا : يلزم أن يقدم أسباباً محددة :
 لماذا تبدو تقارير معينة ، فروض معينة ، خاطئة ، أو لماذا تبدو حججاً معينة
 باطلة . ولابد أن توجه هذا النقد فكرة الاقتراب من الحقيقة الموضوعية . وفي
 هذا المعنى يكون النقد لا شخصياً .

أطلب منكم أن تعتبروا هذه النقاط مجرد اقتراحات . إن هدفنا منها أن
 أوضح أن الفرد منا يمكنه - في مجال الأخلاقيات أيضاً - أن يقدم
 اقتراحات مفتوحة أمام الجدل و التحسين .

(١٥)

بماذا يؤمن الغرب ؟

(عنوان مسروق من مؤلف كتاب المجتمع المفتوح)

يؤسفنى أن أقول إن على أن أبدأ بالاعتذار : اعتذار عن عنوان محاضرتى :
" بماذا يؤمن الغرب ؟ " . و عندما أفكر فى تاريخ تعبير " الغرب " فإننى أعجب إذ لم
أتجنبه ، لقد شاع هذا التعبير فى انجلترا أساساً من خلال ترجمة كتاب شبينجار
" أفول أوروبا " ، إذ أصبح عنوانه بالانجليزية هو " تدهور الغرب " ، و مع أننى بالطبع
لا أود أن أربط نفسى بشبينجار ، فأنا لا أعتبره فقط نبيا زائفا للتدهور الغربى المزعوم ،
و إنما أيضاً عرضاً لتدهور حقيقى ، ليس هو تدهور الغرب : إن ما توضحه نبؤاته
واقعياً هو تدهور الضمير الفكرى للكثيرين من مفكرى الغرب ، هؤلاء يمثلون انتصار
العجرفة الذهنية ، نجاح محاولة تضليل الجمهور المتعطش إلى المعرفة ، باستخدام
الكلمات الطنانة . هم ، باختصار ، يمثلون انتصار الهيكلية و المذهب التاريخى
الهيكلى ، اللذين صار ع شوبنهاور ضدهما منذ أكثر من قرن و اعتبرهما الكارثة
الفكرية لألمانيا .

محاضرة ألقيت فى زيوريخ عام ١٩٥٨ بدعوة من ألبيرت هوتولد ، ونشرت بالألمانية عام

. ١٩٥٩

إن اختياري للعنوان وما قد يثيره من أصداء هيكلية ، يدفعني لأن أبدأ محاضرتي بوضع خط واضح يفصل بيني وبين الفلسفة الهيكلية و معها التنبؤات بتدهور الغرب و تقدمه .

و على هذا فإنني أحب أولاً أن أقدم نفسي . إنني آخر بقايا التنوير ، الحركة التي مضى زمانها منذ أمد طويل ، و التي اتضحت ضحالتها و سذاجتها بشكل مقرر حقا . و هذا يعني أنني عقلاني ، و أنني أعتقد في الحقيقة و في العقل البشري ، و هو لا يعني بالطبع أنني أعتقد في أن للعقل البشري قوةً كليةً القدرة . إن العقلاني ليس أبداً من يحاول معارضوه من اللاعقلانيين أن يصوروه ؛ شخصاً يسعى جاهداً كي يكون كائنًا عقلانياً صرفاً ، و يود أن يحول غيره إلى كائنات عقلانية صرفة . هذا بالطبع أمر لا عقلاني تماماً . إن كل شخص معقول - و من ثم ، على ما أعتقد ، كل شخص عقلاني - يعرف جيداً أن العقل يلعب دوراً متواضعاً جداً في حياة الإنسان : دور التفكير النقدي ، الجدل النقدي . إن ما أعنيه عندما أتحدث عن العقل و العقلانية لا يزيد عن مجرد اقتناع بأننا نستطيع أن نتعلم من خلال النقد ، أعني من خلال الجدل مع الآخرين و من خلال النقد الذاتي : أنه من الممكن أن نتعلم من أخطائنا . العقلاني شخص مستعد لأن يتعلم من الآخرين ، ليس فقط بأن يقبل آراءهم ، و إنما بالسماح لهم بنقد آرائه و له بنقد آرائهم : أعني بالجدل النقدي . إن العقلاني الحق لا يؤمن بأن الحقيقة احتكار له أو لغيره . هو يعرف بأننا على الدوام في حاجة إلى أفكار جديدة ، و أن النقد لا يولدها . لكنه يعتقد أن النقد قد يساعد في فصل البر من العصافه . هو يدرك أيضاً أن رفضنا الفكرة أو قبولها لا يمكن أبداً أن يكون أمراً عقلانياً خالصاً . لكن الجدل النقدي وحده هو الذي قد يساعدنا في أن نرى الفكرة من جوانبها المتعددة ، و أن نحكم عليها حكماً صائباً . لن يجزم العقلاني بالطبع بإمكانية سبر العلاقات البشرية تماماً بالجدل النقدي ؛ فهذا هو الآخر أمر لا عقلاني البتة . لكن العقلاني قد يبين أن الموقف " خذ و اعط " - الذي هو الجوهر في الجدل النقدي - أهميته القصوى في العلاقات البشرية الخالصة . إذ سيستطيع العقلاني بسهولة أن يدرك أنه يدين بعقلانيته للآخرين . سيدرك أن الموقف النقدي ليس إلا نتيجة لنقد الآخرين ، و أنك لا

تستطيع أن تنقد نفسك إلا بنقدك للآخرين و نقدهم لك . ربما أمكننا أن نعبر عن الموقف العقلانى بالقول : أنت قد تكون على حق ، وقد أكون أنا على خطأ ؛ وحتى لو لم يمكُننا جدلنا من أن نقرر على نحو واضح أيُّنا على صواب ، فلنا أن نأمل أن نتمكن من رؤية الأمور بعد الجدل بشكل أوضح . نحن سويا قد نتعلم من بعضنا بعضا ، طالما أننا لم ننس أن المهم ليس هو : من منا على صواب ، وإنما هو : الاقتراب من الحقيقة الموضوعية . فالحقيقة الموضوعية على أية حال هى ما نسعى سويا من أجله .

هذا باختصار ما اعنيه عندما أعلن أنني عقلانى . لكن ، كان ثمة شىء فوق ذلك فى عقلى عندما تحدثت عن نفسى و قلت إننى آخر بقايا التنوير ، فى ذهنى الأمل الذى ألهم بيستالوزى بأن المعرفة قد تحررنا - أننا قد نحرر أنفسنا ، عن طريق المعرفة ، من القيود الاقتصادية والروحية ؛ فى ذهنى الأمل بأن نوقظ أنفسنا من سباتنا الدوجماطى ، كما سماه كانط . وفى ذهنى التزام جدوى ، التزام ينحو معظم المفكرين إلى نسيانه ، لاسيما وأن بعض الفلاسفة مثل فيخته و شيلنج و هيجل قد بدأوا يقوضون الأمانة الفكرية . إننى أدعو إلى الالتزام **بالأ** نتخذ **وضعة** الأنبياء **أبدا** .

و لقد أخطأ الفلاسفة الألمان على وجه الخصوص خطأ مؤلماً فى حق هذه المهمة . ولاشك أنهم قد وقعوا فى هذا الخطأ لأن **المتوقع** منهم كان : أن يظهروا كالأنبياء ، أشبه ما يكونون بالمصلحين الدينيين ، القادرين على كشف أعماق أسرار الكون والحياة . هنا ، كما هو الحال فى كل مكان ، يُنتج الطلبُ المستمر ، للأسف ، ما يلبي الحاجة . كان البحث جاريا عن الأنبياء والقادة ، فظهر الأنبياء والقادة . أما ما نتج عن رد الفعل هذا - لاسيما فى اللغة الألمانية - فكان أبعد ما يكون عن المعقول . ولحسن الحظ أن هذه الأشياء أقل شيوعاً فى انجلترا . يزداد اعجابى بانجلترا فيصبح بلا حدود عندما أقارن بين الوضع فى أدبيات اللغتين . ويحسن فى هذا الخصوص أن نتذكر أن التنوير قد بدأ بمؤلف قوليتز " **أوراق تتعلق بالأمة الانجليزية** " ، فى محاولة لنقل رصانة انجلترا الفكرية إلى القارة الأوروبية - ذلك المناخ العقلى الجاف

لأنجلترا الذي يختلف تماماً عن مناخها الفيزيقي . وهذا الجفاف ، هذه الرصانة ، ليست ببساطة إلا نتيجةً لاحترام الانسان لأخيه الانسان : ليس عليك أن تحاول أن تقنعه بأفكارك ، لا و لا عليك أن تحاول فرضها عليه .

و الوضع في ألمانيا ليس هكذا بكل أسف . هناك يرغب كل مفكر في أن يبين أنه يمتلك كل الأسرار النهائية للعالم . هناك يصبح الفلاسفة ، وأيضاً الاقتصاديون والأطباء و معهم على وجه الخصوص السيكلوجيون و الأطباء النفسانيون ، يصبحون أنبياء .

أثمة صفة تميز بين هذين الموقفين ؟ موقف رجل التنوير و موقف مَنْ نصب نفسه نبيا ؟ نعم : طريقتهما في الحديث ، في استخدام اللغة . النبوة تتحدث في عمق ، في غموض ، في عظمة . أما رجل التنوير فيتحدث بأبسط ما يستطيع : إنه يسعى إلى أن يفهم . و في هذا الخصوص ، فإن برتراند راسل هو أستاذنا العظيم . حتى عندما لا تتفق معه ، فإنك لاشك ستعجب به . إن حديثه يتسم دائماً بالوضوح و البساطة والقوة .

لماذا يُقدَّر التنويرُ بساطة اللغة هذا التقدير السامى ؟ لأن الهدف هو التنوير لا التسلط . إن المرید الأصيل للتنوير ، العقلانى الحق ، لا يريد حتى أن يحُث ، و لا حتى أن يدفع . يظل مدركاً دائماً أنه قد يخطئ . لذا فهو يُجل كثيراً استقلال الآخر ، فلا يحاول أن يفرض نفسه عليه في الأمور الهامة ؛ إنما يريد الاعتراض و النقد . هو يريد أن يثير و يحفز حدة الجدل . هذا ما يقدره . ليس فقط لأن الاقتراب من الحقيقة يكون أفضل مع التبادل الحر للرأى ، وإنما أيضاً لأنه يقدر هذه العملية في ذاتها . إنه يحترمها حتى لو بدا له الرأى الناجم عنها خاطئاً .

من أسباب عزوف رجل التنوير عن الحث أو الدفع ، أنه يعرف أن ليس ثمة ما يُقدَّم أدلةً منطقية ، إلا في الحدود الضيقة للمنطق و الرياضة . فإذا بسطنا هذا كثيراً قلنا : ليس ثمة ما يمكن إثباته . فلقد يقدم الفرد أحياناً حججاً قوية ، و لقد يتفحص كثيراً وجهات نظر مختلفة تفحصاً نقدياً ، لكن حججنا جميعاً - إلا في

الرياضة - لا تكون أبداً نهائية قاطعة . علينا دائماً أن نقدر وزن الحجج و المبررات ، علينا دائماً أن نقرر أو نقدر أيها أثقل وزناً ، تلك المعضدة لهذه الرؤية ، أم تلك المضادة لها . وعلى هذا فإن البحث عن الحقيقة وصياغة الرأي ، دائماً ما يحملان عنصر القرار الحر . وهذا القرار بالتحديد هو ما يجعل للرأي البشرى قيمة .

عن فلسفة جون لوك أخذت فلسفة التنوير هذا التقدير العالى للرأي الحر ، وفى حدسى أن هذا كان النتيجة المباشرة للحروب الدينية الانجليزية - الأوروبية . لقد نتجت عن هذه الصراعات فى نهاية المطاف فكرة التسامح الدينى ، وهى فكرة ليست أبداً سلبية (آرنولد توينبى ، مثلاً) . هى ليست فقط تعبيراً عن الضجر ، أو عن التسليم بأن محاولة فرض الامتثال الدينى بالارهاب مهمة يائسة . على العكس من ذلك ، إن التسامح الدينى جاء نتيجة للإدراك الإيجابى بأن فرض الامتثال الدينى لا قيمة له ، وألاً قيمة إلا فى اعتناق العقيدة فى حرية . وهذا التبصر يدفعنا إلى احترام كل اعتقاد مخلص ، و احترام كل شخص و رأيه . هو يؤدى فى النهاية - على حد تعبير عمانويل كانط ، آخر كبار فلاسفة التنوير - إلى الإقرار بكرامة الانسان .

إن مبدأ كرامة الفرد يعنى عند كانط واجب احترام كل شخص و اقتناعاته . يربط كانط هذا المبدأ بقوة إلى ما يُسمى بالانجليزية ، ولأسباب مفهومة ، باسم " القاعدة الذهبية " . أدرك أيضاً العلاقة الحميمة بين هذا المبدأ و فكرة الحرية : حرية الفكر . كما طلبها بوزا من فيليب الثانى (فى مؤلف شيلر دون كارلوس) ؛ حرية الفكر التى اعتقد سبينوزا (وكان حتمانيا) أنها غير قابلة للتحويل ، الحرية التى يحاول الطاغية أن يسلبنا إياها ، و لا يستطيع .

وبخصوص هذه النقطة الأخيرة ، فإننى اعتقد أننا لم نعد نتفق تماماً مع سبينوزا . فقد يكون من المستحيل حقاً أن تُكبت حرية الفكر تماماً ، لكن قد يمكن كبتها - على الأقل - إلى حد كبير ، فبدون التبادل الحر للرأى لن تكون ثمة حرية فكر حقيقية . إننا نحتاج الآخرين كى نضع أفكارنا تحت الاختبار ونكتشف أيها هو الصحيح . إن الجدل النقدي هو أساس الفكر الحر للفرد . وهذا يعنى أن حرية الفكر

الحقيقية مستحيلة دون حرية سياسية . تصبح الحرية السياسية إذن شرطاً لانتفاع كل فرد منا بعقله ، الانتفاع الكامل .

على أن الحرية السياسية لا تكفلها إلا التقاليد ، الاستعداد التقليدي للدفاع عنها ، للكفاح في سبيلها ، للتضحية من أجلها .

يرى البعض أن العقلانية تتعارض مع كل التقاليد . صحيح أن العقلانية لا تتحفظ في مناقشة كل ، و أياً ، تقليد مناقشة نقدية ، لكن العقلانية ذاتها قد بُنيت في الأصل على التقاليد : تقاليد التفكير النقدي ، والجدل الحر ، واللغة البسيطة الواضحة ، والحرية السياسية .

حاولتُ هنا أن أفسر ما أعنيه بالعقلانية والتنوير ، ولما كنت راغباً في أن أفصل نفسي عن شبينجلرو وغيره من الهيجيليين ، فإنتى أعلن أنني عقلاني وعاشق للتنوير ، وأننى آخر من بقى من حركة فلسفية هُجرت من زمانٍ طويل وأصبحت غير عصرية تماماً .

لكن ، ربما تبسألتم : أليست هذه مقدمة طويلة نوعاً ما ؟ ما أهمية هذا كله بالنسبة لموضوعنا ؟ لقد حضرتم إلى هنا لتسمعوا عن الغرب ، و عما يؤمن به الغرب ، فإذا بكم تجدونى أتحدث عن نفسى و عما أؤمن به ، ولقد تتسألون ، إلى متى سأستمر فى إساعة استغلال صبركم ؟

لكن الواقع أننى بالفعل فى جوف موضوع المحاضرة . لقد ذكرتُ لتوى أننى أعرف تماماً أن العقلانية والتنوير لم يعودا من الأفكار العصرية ، ويصبح من السخرية إذن أن أصر على أن الغرب يؤمن بهذه الأفكار ، واعياً بذلك أو غير واع . لكن ، على الرغم من أن معظم المثقفين اليوم يعاملون هذه الأفكار بازدراء ، فإن العقلانية - على الأقل - فكرةٌ دونها لم يكن للغرب حتى أن يبقى . فليس ثمة ما يميز حضارتنا الغربية أكثر من حقيقة أنها مرتبطة بالعلم ارتباطاً لا سبيل إلى الخلاص منه . إنها الحضارة الوحيدة التى أنتجت علماً للطبيعة ، و التى يلعب فيها هذا العلم دوراً حاسماً . و العلوم الطبيعية هى المنتج المباشر لعقلانية الفلاسفة الإغريق الكلاسيكيين : قبل السقراطيين .

أرجوكم ألا تسيؤوا فهمي : ليست دعواي تلك التي تقول إن الحضارة الغربية تؤمن بالعقلانية - عن وعي أو غير وعي . سأحدث فيما بعد عن معتقدات الغرب ، أما الآن فأود فقط أن أقرر ، مثلما قرر غيري من قبل ، أن حضارتنا الغربية - من الناحية التاريخية - هي أساساً نتيجة للأسلوب العقلاني للفكر الذي ورثته حضارتنا عن الإغريق . يبدو لي أننا عندما نتكلم عن الغرب - غرب شبينجلر أو غربنا - فإننا نقصد أساساً أن هناك عنصراً عقلانياً في تقاليدنا الغربية .

عندما حاولت أن أفسر العقلانية لم يكن دافعي فقط رغبةً في أن أبعد نفسي عن حركات معينة عصرية لا عقلانية ، وإنما أيضاً محاولة أن أطرح أمامكم التقليد العقلاني الذي طالما أسىء استخدامه ، والذي كان له أثر حاسم على حضارتنا الغربية ؛ أثر يمكن معه حقاً أن نميز حضارتنا الغربية بأنها الحضارة الوحيدة التي لعب فيها التقليد العقلاني دوراً بارزاً . وبمعنى آخر ، كان عليّ أن أتحدث عن العقلانية كي أوضح ما أعنيه عندما أتحدث عن الغرب . ولقد كان عليّ في نفس الوقت أن أدافع عن العقلانية لأنها كثيراً ما تُصحَّف وتُحرف .

ربما كنت قد أوضحت ما أعنيه عندما أتحدث عن الغرب . لكن ، لا بد لي أن أضيف أنني عندما أتحدث عن الغرب فإنني أفكر أساساً في بريطانيا . وربما كان هذا لأنني أعيش في بريطانيا ، لكنني أعتقد أن هناك أسباباً أخرى . كانت بريطانيا هي الدولة التي لم ترضخ عندما واجهت هتلر وحدها . فإذا ما عدتُ الآن إلى السؤال " ماذا يؤمن الغرب ؟ " فإنني سأميل أولاً إلى التفكير في تلك الأشياء التي يؤمن بها أصدقائي ، وغيرهم ، في بريطانيا . مؤكداً ليس بالعقلانية ؛ مؤكداً ليس بالعلم وإن كان هذا من صنع العقلانية الإغريقية . على العكس من ذلك : تبدو العقلانية عند الكثيرين وقد فات زمانها ، أما العلم فقد أصبح عند الكثيرين من الغربيين ، أولاً ، شيئاً غريباً ، ثم غداً بعد القنبلة الذرية شيئاً بشعاً لا إنسانياً . إذن ماذا نؤمن الآن ؟
بماذا يؤمن الغرب ؟

فإذا ما تفكرنا بعمق في هذا السؤال ، وحاولنا الإجابة عليه بأمانة ، فإن معظمنا قد يعترف بأننا لا نعرف حقاً بماذا نؤمن . لقد أدرك معظمنا - في وقت أو في آخر - أننا نؤمن بنبي زائف، وبإله ما زائف من خلال هذا النبي الزائف . لقد خُضنا جميعاً جيشاناً في معتقداتنا . وحتى مَنْ بقيت معتقداته راسخه عبّر كل هذا الجيشان، سنجدّه يعترف بأن من الصعب عليه اليوم أن يعرف ماذا نؤمن به في الغرب . ربما بدت هذه الملاحظات سلبية جداً . أعرف الكثير من الناس الطيبين الذين يعتبرون أن من ضَعَف الغرب عدم عثوره على فكرة مساندة موحدة ، على عقيدة موحدة نعارض بها في فخر دين الشيوعية في الشرق . وهذه الرؤية الشائعة مفهومة حقاً ، لكنني أعتقد أنها خاطئة تماماً .

لنا أن نفخر أن ليست لنا فكرة واحدة بل الكثير من الأفكار ، طيبة وخبیثة ؛ أن ليس لنا اعتقاد مفرد ، دين واحد ، وإنما العديد : طيب وخبیث . إن قدرتنا على هذا لدليل على قوة الغرب الفائقة . إن اتفاق الغرب على فكرة مفردة ، على اعتقاد مفرد ، دين واحد ، ستكون فيه نهايته ، استسلامنا ، غير المشروط ، بفكرة الشمولية .

منذ فترة ليست بالطويلة سأل خروشوف المستر ماكميلان ، رئيس وزراء بريطانيا العظمى الآن ، وكان حينئذ لا يزال وزيراً للخارجية ، سألته بماذا نؤمن في الغرب ، فأجاب : " بالمسيحية " . لا يمكنني من الناحية التاريخية أن أختلف معه : فما خلا العقلانية الإغريقية ، ليس ما قد أثر في تاريخ الأفكار في الغرب مثل المسيحية والنزاعات والصراعات داخل النصرانية .

على أنني أرى أن إجابة ماكميلان كانت خاطئة . المؤكد أن بيننا مسيحيين طيبين ؛ لكن ، هل هناك دولة ، هل هناك حكومة ، هل هناك سياسة يمكن بأمانة وجدية أن تُسمى مسيحية ؟ أيمن أن تكون ثمة سياسة ؟ ألم يكن الصراع الطويل بين القوى الكنسية والقوى الدنيوية وإحباط مطالبة الكنيسة بالسلطة الدنيوية ، ألم يكن هذا من الوقائع التاريخية التي أثرت بعمق في تقاليد الغرب ؟ ثم ، هل المسيحية فكرة واحدة محددة جيداً ؟ أليس هناك العديد من التفسيرات المتضاربة لهذه الفكرة ؟

لكن ، ربما كان الأهم من هذه الاسئلة هو الإجابة التى لاشك كانت جاهزة لدى خروشوف و لدى أى ماركسى منذ كارل ماركس . ستكون إجابة كل شيوعى : " إنك لست مسيحيا على الاطلاق ، إنك فقط تسمى نفسك مسيحيا ؛ إن المسيحيين الصادقين هم نحن ، نحن الذين لا تسمى أنفسنا مسيحيين وإنما شيوعيين ، أنتم تعبدون الجشع ، أما نحن فنقاتل من أجل المطحونين ، من أجل الكادحين المثقلين بأحمالهم الثقيلة " .

ليس من قبيل الصدفة أن تؤثر هذه الإجابات دائما فى نفوس المسيحيين المخلصين ، و أن وُجد و يوجد بالغرب دائما مسيحيون شيوعيون . إننى لا أشك فى الاقتناع الصادق لأسقف برادفورد بما قاله عندما وصف مجتمعنا الغربى سنة ١٩٤٢ بأنه من عمل الشيطان ، لينادى كل المؤمنين بالمسيحية أن يعملوا على تحطيم مجتمعنا ، و على نصرة الشيوعية . سلّم الشيوعيون أنفسهم بعد ذلك بشيطانية ستالين و بما قام به من تعذيب ، ثم كان أن أصبحت دعوى شيطانية ستالين ، لفترة ما ، جزءاً مكملًا للخط العام للحزب . و رغم ذلك فهناك لا يزال مسيحيون مخلصون يفكرون بنفس طريقة أسقف برادفورد الأسبق . إننى لا أعتقد أننا نستطيع ، مثل ماكميلان ، أن نقول إن الأساس هو المسيحية . فمجتمعنا ليس مسيحيا بأكثر منه عقلانيا .

و هذا أمر مفهوم تماما . تطلب المسيحية منا طهارةً فى الفعل و الفكر لا يبلغها إلا القديسون . ذاك هو السبب فى أن يبوء بالفشل الكثير من محاولات بناء مجتمع تصبغه روح المسيحية . كان من المحتم أن تقود مثل هذه المجتمعات دائما إلى التعصب . ولقد تشى بهذا روما و أسبانيا ، لكننا نجده أيضا فى تجارب چنيف و زيوريخ و تجارب المسيحية الشيوعية فى أمريكا . أما الشيوعية الماركسية فليست سوى المثال الأفضع لكل ما جرى من محاولات لإقامة الجنة على الأرض : إنها محاولة تعلمنا كم هو سهل على من يحاول إقامة الجنة على الأرض ، أن يصل بنا إلى جهنم .

لم تكن فكرة المسيحية بالطبع هى التى أدت إلى الارهاب و اللاإنسانية ، إنما كانت فكرة الفكرة الموحدة الواحدة ، الإيمان بمعتقد واحد موحد لا غيره ، و لما كنت قد

أسميت نفسي عقلانيا ، فإننى أرى من واجبى أن أبرز أن إرهاب العقلانية - إرهاب الدين العقلى لروبسبير ، كان أسوأ حتى من إرهاب المتطرفين المسيحيين والمسلمين واليهود . إن النظام الاجتماعى العقلانى الأصيل مستحيل استحالة المجتمع المسيحى الأصيل ؛ ومحاولة تحقيق المستحيل لابد هنا أن تؤدى إلى انتهاكات بغیضة مماثلة . إن أفضل ما نقوله عن الارهاب الذى أذاعه روبسبير هو أنه لم يدم طويلا .

أما هؤلاء المتحمسون منا الحسنو القصد الذين يرومون و يشعرون بالحاجة إلى توحيد الغرب تحت لواء فكرة واحدة موحية ، فهم لا يعرفون حقاً ما يصنعون ، إنهم لا يدركون حقيقة أنهم يلعبون بالنار - أنهم منساقون نحو فكرة الشمولية .

كلا ، إن ما قد يفخر به الغرب ليس هو وحدة الفكرة ، وإنما هو تنوع أفكارنا المختلفة : تعددية أفكاره . يمكن لنا الآن أن نجد إجابة أولى وأولية على سؤالنا : " بماذا يؤمن الغرب ؟ " . فنحن نستطيع أن نقول بكل فخر إننا فى الغرب نؤمن بأشياء عديدة مختلفة ، بالكثير من الصحيح والكثير من الخاطيء ؛ بأشياء طيبة وأشياء خبيثة .

إن الإجابة الأولى والأولية إذن هى إبراز حقيقة تكاد تكون تافهة : إننا نؤمن بتنوعية هائلة من الأشياء . لكن هذه الحقيقة التافهة فى غاية الأهمية .

طبيعى أن هناك الكثيرين ممن ينكرون تسامح الغرب فى رأى . لقد أكد برنارد شو على سبيل المثال - مراراً وتكراراً - أن عصرنا وحضارتنا بهما من التعصب مثل ما بكل الحضارات الأخرى . حاول أن يثبت أن ما قد تَغَيَّرَ ليس إلا محتوى خرافاتنا و عفاؤنا : استبدالنا بعقيدة الدين عقيدة العلم ، و من يجرؤ على معارضة عقيدة العلم فسيُحرق على خازون مثلاً أُحرق جيوردانو برونو فيما مضى من زمان . لكن ، و على الرغم من أن برنارد شو قد قام بكل ما فى وسعه ليصدم بآرائه إخوته فى البشرية ، فإنهم قد تحملوه . لا و ليس من الصحيح أنهم لم يأخذوه مأخذ الجد ، أو أن حرشته لم تكن سوى حرية مضحك الملك . على العكس ، فعلى الرغم من أنه قد قام بتسليية معاصريه ، فإن الكثيرين منهم قد أخذوه مأخذ الجد حقاً ؛ وبوجه خاص ،

فإن نظريته عن التسامح الغربى قد كان لها أثر كبير . إننى لا أشك فى أن أثر شو كان أكبر بكثير من أثر جيوردانو برونو ، لكنه لم يمت ، بعد سن التسعين ، إلا بكسر فى الحرقفة .

أقترح إذن أن نقبل إجابتي الأولى و الأولى على السؤال . لنحول إلى الأشياء المتباينة العديدة التى يؤمن بها مختلف الناس فى كل مكان بغربنا .

هناك منها الطيب و هناك الخبيث ، أو هكذا تبدو لى هذه الأشياء . ولما كنت أعتزم أن أعالج الأشياء الطيبة بتفاصيل أكثر ، فسأقوم أولاً بالانتهاء من الأشياء الخبيثة .

لدينا هنا فى الغرب أنبياء زائفون كثيرون ، و آلهة زائفة عديدة . هناك من يؤمن بالقوة و باستعباد الآخرين . هناك من يؤمن بالضرورة التاريخية ؛ بقانون للتاريخ يمكننا أن نخمنه ، يسمح لنا بالتنبؤ بالمستقبل و بالقفز إلى عربة الموسيقى فى الوقت المناسب . هناك أنبياء للتقدم و أنبياء للرجعية ، و لكل أتباعه المؤمنون . هناك أنبياء لآلهة **النجاح** ، أو مؤمنون بها ، و هناك آلهة **للكفاءة** ، و هناك بخاصة مؤمنون بنمو الانتاج أيا كان الثمن ، بالمعجزة الاقتصادية و بسيطرة الانسان على الطبيعة ، لكن أكثر من يتأثر به المثقفون هم - على ما يبدو - **أنبياء التشاؤم النائحون** .

يبدو أن كل المفكرين المعاصرين فى أيامنا هذه - على الأقل منهم من يهتمون بسمعتهم الطيبة - يتفقون على نقطة واحدة : أننا نحيا زمنا تعيسا حقا ، زمنا مجرماً لا جدال ، ربما كان أسوأ زمان ؛ أننا نمشى على شفا هوة سحيقة ، و أننا قد وصلنا إلى هذا لأننا شريرون ، و ربما بسبب الخطيئة الأصلية . لقد أصبحنا مهرة كما يقول برتراند راصل (الذى أقدره حق التقدير) - ربما أمهر من اللازم ؛ أما فيما يتعلق بالأخلاقيات ، فلسنا كما يجب . من سوء حظنا أن قد تطور ذكاؤنا بأسرع من ضميرنا الأخلاقى . كان لدينا من المهارة ما يكفى لصناعة القنابل الذرية و القنابل الهيدروجينية؛ لكننا من الناحية الأخلاقية لم نكن قد نضجنا بعد لنقيم الدولة العالمية ، و هى وحدها التى يمكن أن تحمينا من حرب تُفنى كل شىء .

على أن أقول إننى أعتقد أن هذه النظرة التشاؤمية السائدة بزماننا هذا نظرة خاطئة . إننى أعتقد أنها بدعة خطيرة . من المؤكد أننى لا أود الحديث ضد دولة عالمية أو ضد فيدرالية عالمية من الدول . لكن يبدو لى من الخطأ البين أن ننحى بلائمة أى فشل لمنظمة الأمم المتحدة على افتقار الأفراد بهذه الأمم إلى الأخلاقيات . إننى على العكس من ذلك مقتنع أننا معظماً بالغرب مستعدون لأن نبذل كل تضحية ممكنة لتدعيم السلام على الأرض ، إذا ما عرفنا كيف نوجه هذه التضحية لتخدم هدفنا . وأنا شخصياً أعتقد أننا لن نجد إلا قلة من الناس يعترفون عن هذه التضحية بأرواحهم من أجل سلام البشرية . أنا لا أريد أن أنكر احتمال وجود البعض ممن يرفضون القيام بهذا ، لكنى أود أن أؤكد أن عددهم نادر نسبياً . المؤكد أننا جميعاً نريد السلام ، لكن هذا لا يعنى أننا نريد السلام بأى ثمن .

ليس فى نيتى أن أكرس حديثى لمشكلة الأسلحة الذرية . ثمة حديث محدود يجرى عن هذه القضايا فى بريطانيا ، وعلى الرغم من أن الجميع يحبون براترند راصل ويعجبون به ، إلا أنه لم ينجح إلا بالكاد فى أن يدفع هذه القضايا لتناقش بجدية . قام طلبتى ، على سبيل المثال ، بدعوته لإلقاء محاضرة عن هذا الموضوع ، واستقبل بترحيب بالغ . كانوا متحمسين للرجل ، أنصتوا إلى حديثه باهتمام شديد ، بل و تحدثوا إليه فى فترة النقاش ، لكنهم لحد علمى قد أسدلوا الستار على الموضوع بعد ذلك . وفى حلقتى الدراسية - حيث تجرى أكثر النقاشات حرية لأية مشكلة يمكن تخيلها ، من الفلسفة الطبيعية إلى الأخلاقيات السياسية - لم يحدث أبداً أن أشار طالب إلى مشكلة راصل . وأنا أعرف أن الوضع مختلف فى أوروبا .

ربما أثاركم أن تعرفوا أننى استمعت إلى حجج راصل لأول مرة بالولايات المتحدة منذ سنين ثمان (أعنى عام ١٩٥٠) ، وكان ذلك من واحد من فيزيائى الذرة ربما كان هو من تسبب ، أكثر من أى شخص آخر ، فى اتخاذ قرار صناعة القنبلة الذرية . كانت وجهة نظره هى : إن التسليم بشروط أفضل من الحرب الذرية . لاشك أن البشرية بعد الاستسلام ستحيا أسوأ أيامها ، لكن - هكذا قال - سيأتى يوم نكسب فيه الحرية ثانية . لكن الحرب الذرية ستكون هى نهاية كل شىء . ولقد عبر

آخرون عن نفس هذه الفكرة بكلمات أخرى : إن الحياة تحت حكم الدكتاتورية الروسية، ستكون أفضل و أشرف من القتل بالقنابل الذرية .

و رغم احترامي لهذا الرأي فإننى اعتقد أن البديل قد طُرح بطريقة خاطئة . كان خاطئاً لأنه لم يأخذ فى اعتباره إمكان تجنب الحرب الذرية دون استسلام . إننا رغم كل شيء لا نعرف أن الحرب الذرية أمر محتوم ، بل الواقع أننا لا يمكن أن نعرف ذلك . لا ولا نعرف إن كان الاستسلام سيؤدى إلى حرب ذرية أم لا . إن البديل الحقيقى أمامنا هو هذا : هل نستسلم لنقل امكانية أو احتمال قيام حرب ذرية ، أم ندافع عن أنفسنا ، إذا تطلب الأمر ، بكل وسيلة ممكنة ؟ و حتى هذا البديل يتضمن قراراً غاية فى الصعوبة . لكنه ليس قراراً بين فريق سلام و فريق حرب ، إنما هو قرار بين فريق يعتقد أنه يستطيع أن يقدر بدقة كافية درجة احتمال حرب ذرية و يرى أن المجازفة كبيرة جداً - كبيرة بحيث تجعل الاستسلام أجدر بالتفضيل - و بين فريق يرغب هو الآخر فى السلام لكنه يتذكر أيضاً أن الدفاع عن الحرية لم يكن أبداً ممكناً دون مخاطرة ؛ أن تشرشل عندما كان فى وضع يكاد يكون ميئوساً منه ، لم يستسلم لهتلر ؛ أن أحداً لم يفكر فى الاستسلام عندما أعلن هتلر عن أسلحته السرية ، على الرغم من وجود مَنْ كان يعتقد أنه كان يشير إلى الأسلحة الذرية ؛ و أن سويسره الصغيرة ، مثلاً ، قد نجحت رغم ضعفها العسكرى الواضح فى أن تبقى هتلى بعيداً بتأكيد حيادها المسلح .

إن ما أريد أن ألفت إليه النظر هنا هو أن الفريقين كليهما ، فى هذا الجدل ، كانا يعارضان الحرب . وهما يتفقان أنهما لا يعارضان - بغير شروط - هذه الحرب . و أخيراً فإن الفريقين لا يؤمنان فقط بالسلام و إنما أيضاً بالحرية .

يشترك الفريقان فى هذا كله . و يبدأ الاختلاف بالسؤال : هل علينا أن نحسب درجات الاحتمال و نعتمد عليها ، أم أن علينا أن نتبع تقاليدنا ؟

لدينا هنا إذن دعوى نقيضة بين العقلانية و التقليدية . العقلانية على ما يبدو تقف فى صف الاستسلام ، بينما يقف تقليد الحرية ضده .

قدمت نفسي لكم على أنني عقلاني يقدر برتراند راصل كثيراً . لكنني في هذا الخلاف لا أختار العقلانية ، بل التقليد . إنني لا أعتقد أننا نستطيع في مثل هذه القضايا أن نقدر درجات الاحتمال . لسنا العليمين بكل شيء . نحن لا نعرف إلا القليل ، و لا يصح أن نبذو كما لو كنا نعرف كل شيء . و لأنني عقلاني فإنني أومن بأن للعقلانية حدودها ، و أنها في الواقع مستحيلة دون تقاليد .

أحب أن أتجنب المجادلات التي قد تسببت بالفعل في الكثير من الكلمات القاسية . كان صعباً على كثيراً أن أتجنب توضيح موقفى . صحيح أنني لا أعتقد أن مهمتى هنا هي الدفاع عن موقفى ، لكننى أحب أن أحلل الفروق فى الرأى ، و أن أجد ما يشترك فيه الفريقان ، و من هنا يمكننا أن نعرف " بماذا يؤمن الغرب " .

دعنا نعود الآن إلى سؤالنا الأساسى " بماذا يؤمن الغرب ؟ " ، ربما كان لنا أن نقول إن أهم إجابة بين الاجابات الصحيحة العديدة هي ما يلى : إننا نكره الاستبداد ، و القمع ، و العنف ، و كلنا يؤمن بضرورة محاربتها . نحن ضد الحرب ، و ضد الابتزاز من أى نوع ، لاسيما الابتزاز بالتهديد بالحرب . نحن نؤمن بأن ابتكار القنبلة الذرية كان كارثة رهيبة . نحن نريد السلام و نحن نؤمن بأن تحقيقه ممكن . كلنا يؤمن بالحرية ، و بأن الحرية وحدها هي ما يجعل للحياة معنى . تفترق طرقنا فقط فى قضية ما إذا كان الصحيح هو أن نستسلم للابتزاز ، و أن نحاول أن نشترى السلام بالحرية .

أما حقيقة أننا فى الغرب نريد السلام و الحرية ، و أننا جميعاً مستعدون لأن نبذل أكبر التضحيات من أجلهما ، هذه الحقيقة تبدو لى أكثر أهمية من الخلاف بين الفريقين الذى عرضته . و أنا أعتقد أن هذه الحقيقة تسمح لى أن أقدم لكم صورة لعصرنا غاية فى التفاؤل . إن فيها من التفاؤل ما لا أجرو أن أعرضه عليكم خوفاً من أن أفقد ثقتكم . دعواى هي :

أناؤكد أن عصرنا ، على الرغم من كل شيء ، هو أفضل من كل عصر معروف فى التاريخ ، و أن نوع المجتمع الذى نحيا به فى الغرب ، على الرغم من عيوبه ، هو أفضل ما كان من عصور حتى الآن .

عندما أقول هذا فإننى لا أفكر أساساً فى ثروتنا المادية ، وإن كان من الأهمية بمكان أن نذكر أن الفقر كاد أن يختفى من شمال و غرب أوروبا خلال الفترة القصيرة منذ الحرب العالمية الثانية ، بينما كان فى أيام شبابى بل وبين الحربين العالميتين (بسبب البطالة أساساً) هو المشكلة الاجتماعية الكبرى . لاختفاء الفقر (فى الغرب فقط بكل أسف) أسباب عديدة ، ربما كان أهمها هو زيادة الانتاج . لكنى أحب هنا أن أؤكد على ثلاثة أسباب لها أهميتها بالنسبة لمشكلتنا ، لأنها تبين بجلاء بماذا نؤمن فى الغرب .

(١) لقد اتخذ عصرنا عقيدة له (غدت حتى بدهية ، من الناحية الأخلاقية) : أنه لا يجب أن يجوع أحد طالما كان لدينا من الغذاء ما يكفى الجميع . ولقد عقدنا نحن العزم أيضاً على ألا نترك للصداقة أمر الصراع ضد الفقر ، إنما يجب أن يُعتبر هذا واجباً أولياً على الجميع ، لا سيما على الأثرياء .

(٢) يعتقد عصرنا فى مبدأ منح كل فرد أفضل الفرص الممكنة فى الحياة (المساواة فى الفرصة) . و مثل عصر التنوير ، يؤمن عصرنا بتحرير الذات من خلال المعرفة ، و يؤمن مع بستانلورزى بمحاربة العوز من خلال المعرفة ، يؤمن إذن ، على حق بأن التعليم العالى يجب أن يكون متاحاً لكل من يمتلك القدرات اللازمة .

(٣) نبه عصرنا الجماهير إلى حاجات جديدة و حرك فيهم الطموح للتملك . وهذا بجلاء تطور خطير ، لكن بدونه يصعب تجنب بؤس الجماهير . ولقد أدرك هذا - مبكراً - مصلحو القرنين الثامن عشر و التاسع عشر . أدركوا أن مشكلة الفقر لا يمكن أن تُحل دون الإعالة النشطة للفقراء ، و أن الرغبة فى تحسين أحوالهم لابد أن تُستنهض قبل الدعوة لإعالتهم . ولقد صاغ هذا التبصر بوضوح أناس مثل جورج بيركلى ، أسقف كلوين (كان هذا من بين تلك الحقائق التى تبتتها الماركسية ، وضخمتها لحد يصعب معه تمييزها) .

و لقد قادت هذه البنود الثلاثة - الصراع ضد الفقر ، التعليم للجميع ، إدراك الحاجات الضرورية وزيادة الطلب عليها - قادت إلى تطورات مبهمة للغاية . فلقد

نتجت عن الصراع ضد الفقر في بعض الدول دولة رفاهية ، ذات بيروقراطية مهولة ابتلعت حتى المستشفيات ومهنة الطب بأكملها ، وكانت نتيجتها الواضحة أن ما يُستخدم في خدمة المحتاجين فعلاً لا يشكل إلا جزءاً من أموال الرفاهية .

لكن على الرغم من نقدنا لدولة الرفاهية - ولا بد لنا أن ننقدها - فعلياً ألا ننسى أنها قد نشأت عن اقتناع أخلاقي باهر وإنساني للغاية ، وأن إثبات خلاص المجتمع لهذا الاقتناع إنما يبدو في مدى استعداده للتضحيات المادية الصارمة في الصراع ضد الفقر .

فإذا ما كان المجتمع مستعداً للقيام بهذه التضحيات الصارمة من أجل اقتناعاته الأخلاقية ، فسيكون له الحق في أن يضع هذه الأفكار موضع التطبيق . وعلى هذا ، يلزم أن يوجه نقدنا لدولة الرفاهية إلى كشف طرق أفضل لتحقيق هذه الأفكار .

أما فكرة المساواة في الفرصة ، وإتاحة التعليم العالي لكل من لديه القدرة ، فقد تسببت في آثار ماثلة غير مرغوبة ببعض الدول . كان الكفاح من أجل المعرفة بالنسبة للطالب المعدم في جيل مغامرة تتطلب إنكار الذات والتضحية ، الأمر الذي يجعل لما حصله من معرفة قيمة متفردة . أخشى أن أقول إن هذا الموقف أخذ في الأفول . إن الحق الجديد في التعليم قد خلق موقفاً مختلفاً ، لقد اعتُبر هذا الحق أمراً مسلماً به . إن ما نحصل عليه كحق ، دون تضحية ، لا نقدره إلا قليلاً ، فإذا ما جعل المجتمع حق التعليم منحةً للطالب ، فسيحرمه من خبرة متفردة .

لعلكم قد رأيتم من ملاحظاتى على هاتين النقطتين أن تفسأولى لا يعنى أننى معجب بكل الحلول التى وجدناها ، إنما أعجب بالدوافع لتجريب هذه الحلول ، ثمّة طرف من بدعة التشاؤم يحاول أن يفضح هذه الدوافع على أنها نفاق فى جوهرها وأنانية . ينسى المتشائمون أن نفس اعتراضات المنافق تشهد بأنه يؤمن بالسمو الأخلاقى لتلك القيم التى يدعى قبولها . لقد دفع كل ديكتاتور لدينا إلى أن يتحدث وكأنه يؤمن بالحرية وبالسلام وبالعدل . ومثل هذا النفاق ليس إلا اعترافاً لا واعياً ولا إرادياً بهذه القيم ، و تملقا غير مقصود للجماهير التى تؤمن بها .

أصل الآن إلى النقطة الثالثة : الزيادة فى الحاجات المادية للجماهير . هنا يبدو الضرر واضحاً ، لأن هذه الفكرة تتعارض تعارضاً مباشراً مع مثال أعلى آخر للحرية : المثال الأعلى الأغريقى و المسيحى للتحرر من الرغبات المادية و تحرير النفس من خلال إنكار الذات .

و بغض النظر عن هذا . فلقد كان لزيادة الحاجات المادية الكثير من النتائج غير المرغوبة ؛ و على سبيل المثال ، هناك الطموح إلى مجارة الآخرين و التفوق عليهم ، بدلاً من أن يتمتع الشخص بما أحرزه . و لقد أدى هذا إلى الاستياء و الحسد بدلاً من الرضا . لكن علينا ألا ننسى فى هذا السياق أننا لا نزال فى بداية تطوير جديد ، و أن التعلم يحتاج إلى وقت . ربما كان الطموح الاقتصادى الجديد للجماهير - الذى انتشر مؤخراً - غير مستحب كثيراً من الناحية الاخلاقية ، و هو بالتأكيد ليس مريحاً تماماً ، لكنه مع ذلك هو السبيل الوحيد للتغلب على الفقر من خلال مجهودات الفرد . و طموح الجماهير الاقتصادى هذا يعتبر من أكثر الوسائل وعداً فى إبطال ملمح من أوضح الملامح الخلافية لدولة الرفاهة : تضخم البيروقراطية و تزايد تسلطها على الأفراد . وليس غير الطموح الاقتصادى للفرد سبيلاً إلى تقليل الفقر للحد الذى يصبح معه من حماقة أن نجعل الهدف الرئيسى للدولة هو الصراع ضد الفقر . إن تحقيق المستوى المرتفع من المعيشة يمكن أن يحل وحده مشكلة الفقر القديمة بأن يجعل منها ظاهرة نادرة لا تحتاج إلى أكثر من عمل اجتماعى محدود ، لتجنب بذلك بيروقراطية متشعبة قوية .

فى ضوء هذه الاعتبارات تبدو لى فعالية نظامنا الاقتصادى الغربى غايةً فى الأهمية : إذا لم نتمكن من جعل الفقر استثناء نادراً ، فسنفقد حريتنا و نسلمها إلى بيروقراطية دولة الرفاهة . لكن ، يجب أن أناقش الآن مذهباً نسمعه المرة بعد المرة فى صيغ مختلفة : أعنى مذهب أن المفاضلة بين النظامين الاقتصاديين الغربى و الشرقى ستعتمد فى نهاية المطاف على التفوق الاقتصادى لواحد منهما . و أنا شخصياً أعتقد أن اقتصاد السوق المفتوح أكثر كفاءة من الاقتصاد الموجه ؛ لكنى أعتبر أنه من الخطأ البين أن نبني رفضنا للاستبداد على الجدال الاقتصادى . و حتى لو كان من الصحيح

أن الاقتصاد الموجه مركزياً يفضل اقتصاد السوق الحر ، فإننى أرفض الاقتصاد الموجه ، لأنه ببساطة سيُزيد على الأغلب من سلطة الدولة ، حتى لتصل إلى حد الاستبداد . إننا لا نحارب ضعف كفاءة الشيوعية ، إنما نحارب افتقارها إلى الحرية والانسانية . لا يصح أن نزدري حريتنا و لا أن نبيعها بمغرفة من حساء عدس (سفر التكوين ٢٥ : ٢٤) ، لا و لا بأعلى انتاجية ، حتى لو كان من الممكن أن نشتري الكفاءة بالحرية .

استعملت كلمة " الجماهير " بضع مرات ، لاسيما فى مجال توجيه النظر إلى أن زيادة الطلب و الطموح الاقتصادى للجماهير هما شىء جديد . لذا أجد من الضرورى أن أفصل نفسى عن يؤكدون وصف مجتمعنا بأنه " مجتمع الجماهير " . فهذا التعبير ، ومثله أيضاً تعبير " ثورة الجماهير " قد أصبحا شعارات تبدو حقا و قد سحرت جماهير المثقفين و أنصاف المثقفين .

إننى أعتقد أن هذه الشعارات لا تصف شيئاً على الإطلاق فى واقعنا الاجتماعى . خاطئة كانت رؤية فلاسفتنا الاجتماعيين ووصفهم لهذا الواقع ، ذلك لسبب بسيط ، هو أنهم قد راقبوه من خلال نظارة النظرية الأفلاطونية الماركسية للمجتمع .

كان أفلاطون هو منظرُ الصورة الأرستقراطية للحكومة المطلقة . و لقد وضع الأسئلة التالية على أنها **المشكلة الأساسية للنظرية السياسية** : " من يُعهد إليه بالسلطة ؟ من يحكم الدولة ؟ الكثرة ، الدهماء ، الجماهير ، أم القلة ، المصطفون ، الصفوة ؟ " .

فإذا ما اعتبرنا أن السؤال " من يعهد إليه بالسلطة ؟ " سؤالاً أساسياً ، فلن تكون أمامنا إلا إجابة واحدة معقولة : ليس من لا يعرفون ، وإنما من يعرفون ، الحكماء ؛ ليس الدهماء ، وإنما القلة الأفضل . هذه هى نظرية أفلاطون عن حكم الأفضل ، حكم الأرستقراطية .

من الغريب أن نجد أن كبار منظري الديمقراطية و كبار معارضى هذه النظرية الأفلاطونية - مثل روسو - قد استخدموا تعبير أفلاطون عن المشكلة بدلاً من رفضه

على أنه غير كاف ، فمن الواضح أن السؤال الأساسي في النظرية السياسية ليس هو ذلك الذي صاغه أفلاطون " من يُعهد إليه بالسلطة ؟ " أو " من له أن يمتلك السلطة ؟ " ، وإنما " أى قدر من السلطة يلزم أن يُخوّل للحكومة ؟ " ، أو ، ربما بصورة أكثر دقة : " كيف يمكن أن تطور مؤسساتنا السياسية بحيث لا يستطيع الحكام ، حتى القاصر منهم أو المضلل ، أن يتسببوا في أذى كبير ؟ " ؛ نعى أن المشكلة الأساسية للنظرية السياسية هي مشكلة ضبط و توازن - مشكلة مؤسسات يمكن بها أن تُحكّم و تُروّض القوة السياسية و تحكّمها و سوء استغلالها .

إننى لا أشك في أن نوع الديمقراطية الذى نؤمن به في الغرب ليس بأكثر من دولة ، السلطة فيها (بهذا المعنى) محدودة و مكبوحة . إن نوع الدولة الذى نؤمن به ليس هو الدولة المثالية على الإطلاق ؛ إننا نعرف أن الكثير مما يحدث لا يصح أن يحدث ، و من السخف أن نناضل نبغى المثاليات في السياسة . يعرف كل رجل ناضج عاقل في الغرب أن " العمل السياسى كله يكمن في اختيار أقل الأضرار " (إذا اقتبسنا من كارل كراوس ، شاعر فيينا) .

ليس بالنسبة لنا سوى ضربين من الحكومات : تلك التى يمكن للمحكومين أن يتخلصوا من حكامهم دون إراقة دماء ، و تلك التى لا يمكن للمحكومين فيها أن يتخلصوا من حكامهم إلا بإراقة الدماء (إنهم تمكنوا) . نطلق على الضرب الأول اسم الديمقراطية ، و على الثانى اسم الاستبداد أو الدكتاتورية . لكن الأسماء هنا لا تهم ، الوقائع هي ما يهم .

نحن في الغرب نعتقد في الديمقراطية في هذا المعنى الواقعى فحسب : إنها **أقل صور الحكومات شرا** . و هي أيضا كما وصفها ونستون تشرشل ، الرجل الذى قدم لإنقاذ الديمقراطية و الغرب ما لم يقدمه أبدا أحد غيره : " الديمقراطية هي أسوأ صور الحكومات ، إذا استثنينا كل الصور الأخرى من الحكومات التى جُربت ما بين الفينة و الفينة " .

هكذا نؤمن بالديموقراطية ، و ليس لأنها حكم الشعب . لا أنت و لا أنا نُحْكَمُ ؛ على العكس ، أنت و أنا نُحْكَمُ ، و أحياناً أكثر مما نحب . لكننا نؤمن بالديموقراطية كصورة للحكومة تتوافق مع المعارضة السياسية السلمية الفعالة ، و من ثم مع الحرية السياسية .

ذكرتُ فيما سبق الحقيقة المؤسفة ، بأن فلاسفة السياسة لم يرفضوا بصراحة سؤال أفلاطون المضلل " من يعهد إليه بالسلطة ؟ " . سأل روسو نفس السؤال ، لكنه قدم الإجابة المضادة : " إن سلطة الشعب ستحكم ، سلطة الكثرة ، لا سلطة القلة " - و يالها من إجابة خطيرة ، لأنها تؤدي إلى التآلية الأسطورية " للشعب " و " إرادة الشعب " . و لقد سأل ماركس هو الآخر ، على هوى أفلاطون : " من سيحكم ، الرأسماليون أم البروليتاريون ؟ " ، ثم قدم هو الآخر إجابته " الكثرة ؛ لا القلة ؛ البروليتاريون يجب أن يحكموا ، لا الرأسماليون " .

و على عكس روسو و ماركس فإننا لا نرى في قرار الأغلبية الناجم عن الاقتراع أو الانتخاب إلا طريقةً لصناعة القرار دون إراقة دماء ، و بأقل قدر ممكن من قيودٍ على الحرية . طبعاً أن الأغلبية كثيراً ما تصل إلى قرارات خاطئة ، لكننا يجب أن نُصرِّحاً على أن للأقليات حقوقاً لا يجوز أن تجور عليها قرارات الأغلبية .

إن ما قلته قد يعضد اقتراحى بأن المصطلحات الحديثة " الجماهير " ، الصفوة " ، " ثورة الجماهير " إنما تتجذر في إيديولوجيتي الأفلاطونية و الماركسية .

و مثلما عكس روسو و ماركس الإجابة الأفلاطونية ، كذلك أيضاً فعل بعض معارضى ماركس عندما عكسوا إجابته : أرادوا أن يُبطلوا " ثورة الجماهير " بثورة الصفوة " ، ليعودوا بنا إلى الإجابة الأفلاطونية و حق الصفوة في الحكم . لكن هذا التناول كله خاطيء . يحفظنا الله من اللاماركسية ، التى عكست الماركسية : إننا نعرفها جيداً ؛ بل ان الماركسية ليست بأسوأ من " صفوة " اللاماركسية التى حكمت إيطاليا و ألمانيا و اليابان ، و تطلبت حرباً عالمية لإزالتها .

يظل المتعلمون و أنصاف المتعلمين يسألون : " لكن ، أصبح حقا أن صوتي لا يزيد وزنه عن صوت أي كناس جاهل ؟ ألا ترى الصفوة المتعلمة أبعد من الجماهير غير المتعلمة ، ومن ثم يلزم أن يكون لها أثر أكبر على القرارات السياسية الهامة ؟ " .

أما الإجابة فهي : إن المتعلمين و أنصاف المتعلمين لهم على أية حال أثر أكبر . هم يكتبون الكتب و الأبحاث ، هم يدرسون و يحاضرون ، هم يتحدثون في المناقشات ، كما يمكنهم أن يجعلوا أثرهم محسوساً كأعضاء في أحزابهم السياسية .

و أنا بذلك لا أعنى أنني أوافق على الأثر الأكبر للمتعلمين مقارنة " بالكناسين " . ذلك أن الفكرة الأفلاطونية القائلة بحكم الحكماء الصالحين لابد في رأيي أن تُرفض دون قيد أو شرط . من بحق السماء يحدد الحكمة و الحماقة ؟ ألم يُصلب الأحكم والأفضل ؟ ألم يصلبه من أعترف بحكمتهم و صلاحهم ؟

هل علينا أن نحمل مؤسساتنا السياسية مهمة تمييز الحكمة و الصلاح ، والاستقامة و إثارة الغير ؟ هل علينا أن نجعل من هذه المهمة مشكلة من مشاكل السياسة ؟ أما من ناحية السياسة العملية ، فلا حل لمشكلة الصفوة : ففي التطبيق العملي يستحيل علينا أن نفرق بين الصفوة و العصابة .

الواقع أنه يصعب أن نجد ذرة من الحقيقة في هذا الهراء عن الجماهير والصفوة : ببساطة ، ليس ثمة في الواقع " جماهير " . إن هذه الجماهير التي تواجهنا جميعا - و تضايقنا - ليست كتلا ملموسة من الناس ، إنما هي ، مثلا ، كتل عربات و دراجات بخارية . سائق العربة هذا ، أو راكب الدراجة ذاك ، ليس فرداً من الجماهير؛ على العكس ، إنه فرداني لا سبيل إلى تقويمه ، يكاد يصارع من أجل البقاء وحيدا ضد كل الآخرين .

كلا ، إننا لا نحيا في مجتمع جماهير . على العكس : لم يحدث يوماً أن وُجد كل هذا العدد من الأفراد الراغبين في التضحية و في حمل أعباء المسؤولية . لم يحدث قبلا أبداً أن وُجد مثل هذا العدد من البطولات التلقائية و الفردية ، كما رأينا في حروب

عصرنا هذا اللاإنسانية ؛ على الرغم من حقيقة أنه لم يسبق أن كان الدافع الاجتماعي و المادى للبطولة يمثل هذا الضعف .

إن نصب الجندي المجهول الذى تجله الأمم الغربية هو رمز لما يؤمن به الغرب - رمز لثقتنا فى الفرد العادى المجهول . إننا لا نسأل إن كان من الجماهير أم كان من الصفوة : إنه إنسان وكفى .

إن هذا الإيمان بإخوتنا فى البشرية ، واحترامنا لهم ، هو ما يجعل من عصرنا الأفضل بين كل ما نعرف من عصور . يتضح صدق هذا الإيمان فى استعدادنا للتضحية من أجله . إننا نؤمن بالحرية لأننا نؤمن بإخوتنا البشر . ذاك هو السبب فى إلغاء العبودية . ونظامنا الاجتماعى هو أفضل من كل ما عرفناه فى التاريخ ، لأنه أفضلها توجهها نحو التحسين .

إذا نظرنا إلى الشرق من وجهة النظر هذه فربما أمكننا أن نستنبط هذه الفكرة التوفيقية :

من الصحيح أن الشيوعية قد أعادت العبودية و التعذيب ؛ هذا ما لا يجوز أن نغفره أو ننساه . لكن لا يجب أن ننسى أن هذا كله قد حدث لأن الشرق يؤمن بنظرية وَعَدَتَه بالحرية - حرية كل البشر . لا يجب أن ننسى ، فى غمرة هذا الصراع المرير ، أن الشيوعية - أسوأ شرور عصرنا - قد وُلدت عن الرغبة فى مساعدة الآخرين والتضحية من أجل الآخرين .

(١٦)

النقد الذاتى المبدع فى العلم و فى الفن

(عنوان مسروق من كراسة مَسَوَدَات لبيتهوفن)

أحب قبل كل شىء أن أعبر عن شكرى للدعوة الكريمة لإلقاء خطاب الافتتاح لمهرجان سالزبورج . هذا شرف عظيم . جاءت الدعوة لى مفاجأة ، بل و كانت حتى مزعجةً بعض الشىء . فأنا و زوجتى نعيش منذ عام ١٩٥٠ حياةً منعزلة فى تشيلترن هيلز ، ليس لدينا تلفزيون و لا جرائد ، منغمسين فى عملنا تماما ، و عملى يتعلق أساساً بموضوعٍ مجرد : مشكلة المعرفة البشرية ، و العلمية منها على وجه الخصوص . و يصعب أن يؤهلنى هذا لخطاب الافتتاح لمهرجان سالزبورج .

لذا أدهشتنى هذه الدعوة ، ظننت أولاً أنها قد وصلتنى خطأ و أن المقصود شخص آخر . أم تُراها بسبب حبى لهذه المدينة ، الذى نشأ من قديم أيام كنت طفلاً فى الخامسة أو السادسة منذ ما يزيد على سبعين عاما ؟ لكن ، ليس مَنْ يعرف هذا . لا و لا يعرف أحد عن مغامرةٍ قمت بها هنا ذات ليلة باردة منذ ما يزيد على نصف القرن . كنا فى منتصف الليل ، و كنت عائداً إلى منزلى بعد رحلة زحقة على الجليد ، و فى ضوء البدر الجميل ، حدث أن انزلقت لأسقط فى إحدى بركتى الخيل الشهيرتين فى سالزبورج لاشك أن قد كانت هناك أسباب أخرى لاختيارى لإلقاء خطاب الافتتاح . ثم طرأ على ذهنى خاطر . إننى حقا متفرد فى ناحية ما : إننى متفائل . إننى متفائل فى عالم له قانون صارم يلزمك بأن تكون متشائماً إذا كان لك أن تبقى بين

الصفوة أهل الفكر ، و أنا أعتقد أن عصرنا ليس بهذا السوء الذى يشيعونه عنه ، إننى أعتقد أنه عصر أفضل و أكثر جمالا من سمعته . منذ ربع قرن أقيت محاضرة كان لها عنوان قد يثير اليوم أكثر مما أثار آنئذ : " تاريخ عصرنا : رؤية متفائل " ، و على هذا ، فإذا كان ثمة ما يؤهلنى لهذا الخطاب فربما كانت إذن سمعتى كمتفائل عنيد .

اسمحوا لى أن أقول كلمتين عن تفاؤلى هذا ، فهو يتعلق أيضا بأشياء ترتبط بمهرجان سالزبورج . منذ أعوام عديدة - على الأقل منذ أيام أدولف لوس و كارل كراوس - و كنت أعرفهما - التزم مفكروننا و بشدة بمبدأ يقول إن ما يسمى ثقافتنا هو صناعة تُستغل للربح ، و بذا فهى ليست سوى سَقَطٍ متاعٍ و سوقية . إن المتشائم لا يرى سوى الفساد و قلة الذوق خصوصا فيما تقدمه هذه الصناعة للجماهير كثقافة . لكن المتفائل يرى الناحية الأخرى : تُباع الآن ملايين الاسطوانات و الأشرطة التى تحمل أجمل أعمال باخ و موزار و بيتهوفن و شوبيرت - أعظم الموسيقيين طرا - كما أن عدد من تحولوا إلى عشق هؤلاء الموسيقيين العظام و أعمالهم الرائعة قد أصبح يفوق الحصر .

طبيعى أن أتفق مع المتشائمين عندما يؤكدون أننا نربى أطفالنا - عامدين أو نكاد - ليتعودوا على العنف ، بأن نُعرضهم لأفلام العنف بالسينما و التلفزيون ، و سنجد نفس الشئ تقريبا ، بكل أسف ، فى الأدب الحديث . لكنى كمتفائل أستطيع أن أقول إنه على الرغم من كل محاولاتنا لنشر العنف ، فإن هناك لا يزال بعالمنا الكثير من الناس الطيبين النافعين . و على الرغم مما يقوله المتشائمون الثقافيون عن زماننا المفعم بالكره - و قد يكون حديثهم مقنعا - إلا أن هناك لا يزال الكثيرون ممن يسعدون بحياتهم .

يشير المتشائمون إلى التدهور الأخلاقى و السياسى ، إلى تجاهل حقوق الانسان التى حسبنا جميعا أنها مصونة - هم على حق . لكن ، هل هم على حق أيضا عندما ينحون باللائمة على العلم أو استخدامه فى التكنولوجيا . كلا ، بالقطع . لكن المتفائل يلاحظ أن العلم و التكنولوجيا قد جلبا رخاءً ، إن يكن متواضعا ، لشعوب

أوروبا وأمريكا ، وأن الفقر المدقع ، الذي كان سائدا بالقرن الماضي ، كاد أن ينتهي من مناطق واسعة بالعالم .

يا سيداتي ويا سادتي ، أنا لست من المؤمنين بالتقدم و لا بقانون التقدم ، في تاريخ البشرية كان ثمة صعود و هبوط ، و لقد تتزامن الثروة مع الفساد ، و ازدهار الفنون مع تدهور الانسانية و حسن الطوية . منذ أكثر من أربعين عاما كتبت بضع مقالات ضد الاعتقاد في التقدم و ضد أثر البدع و الانبهار بالحدثة على الفن و على العلم . و لم يحدث إلا مؤخرا أن دعينا إلى الإيمان بفكرة الحدثة و التقدم ، و ها نحن اليوم نُعرض للتشاؤم الثقافي . و ما أريد أن أقوله للمتشائمين هو أنني في حياتي الطويلة لم أر التقهقر وحده ، و إنما رأيت أيضا دلائل غاية في الوضوح على التقدم . لقد عَمِيَ عن هذا المتشائمون الثقافيون الذين لا يريدون الاعتراف بأن هناك شيئا في عصرنا أو في مجتمعنا طيبا . ثم إنهم يُعمون الآخرين . إنني اعتقد أنه من المسىء أن يظل قادة المفكرين المحبوبون يؤكدون للناس أنهم في واقع الأمر يعيشون في الجحيم . هم بذلك لا يجعلون الناس مستائين فحسب - و هذا وحده ليس سيئا للغاية - إنما هم يجعلونهم أيضا تعساء . يحرمونهم من البهجة في الحياة . كيف أنهى بيتهوفن عمله ، و قد كانت حياته الشخصية غاية في التعاسة ؟ أنهاها بقصيدة شيلر " أغنية إلى البهجة " .

عاش بيتهوفن زمن أحلام الحرية المُحَبَّطة . هلكَت الثورة الفرنسية في عهد الرعب و في امبراطورية نابليون . أخدمت إعادة ميتزنيخ فكرة الديموقراطية ، وشحذت حدة الخصومة بين الطبقات . كان بؤس الجماهير عظيما . كانت " ترنيمة بيتهوفن إلى البهجة " احتجاجا حميما ضد الخصومة الطبقيّة التي شطرت البشرية . يقول شيلر إن بيتهوفن كان " منقسما على نفسه بحدة " عندما حوّر التعبير في موقع تتفجر فيه الجوقة ، ليستبدل به التعبير " منشطر بوقاحة " . لكنه لم يعرف الكره الطبقي ؛ لم يكن يعرف سوى حب اخوته في البشرية . و تكاد تنتهي أعماله جميعا إما بروح السلوان - كما في *ميسا سوليمنيس* ، أو بالبهجة العارمة ، كما في السيمفونيات و *فيدليو* .

أصبح الكثير من الفنانين المثمرين المعاصرين ضحايا هذه الفكرة التي ذاعت عن الثقافة . آمنوا أن مهمتهم هي أن يعرضوا بطريقة بشعة ما يعتبرونه عالماً بشعاً أو حقبة تاريخية بشعة . صحيح أن بعض كبار الفنانين في الماضي قد فعلوا نفس الشيء، وفي ذهني الآن جويا و كيتي كولفيتس . و مثل هذا النقد للمجتمع أمر ضروري ، ولا بد له أن يكون مثيراً للقلق البالغ . لكن مغزاه لا يصح أن يبقى عويلاً ، إنما يجب أن يكون صيحةً لقهر الآلام ، كما في **زواج فيجارو** المليئة بنقد عصرها . تمتلئ هذه المسرحية بالسخرية و الهجاء و التهكم ، لكن بها أيضاً مغزى أعمق . في هذا العمل الهائل وفرة من الجد بل وحتى من الأسى ، وفيه أيضاً الكثير من البهجة و الحيوية الغامرة .

سيداتي و سادتي . لقد قلت الكثير عن تفاؤلي ، و أرى أن الوقت قد حان لأصل إلى دعوى التي أعلنتها : " النقد الذاتي المبدع في العلم و في الفن " .

و هذه الدعوى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بما ذكرته في مقدمتي . و أحب أن أتحدث ، في إيجاز ، عن بعض التشابهات و الاختلافات بين العمل الابداعي لكبار العلماء الطبيعيين و بين مثيله لدى كبار الفنانين ، آملاً أن أقارع دعاية المتشائمين الثقافيين ضد العلوم الطبيعية - و هي قضية قد طفت مؤخراً على السطح .

لكبار الفنانين عادةً اهتمام محوري واحد : عملهم الفني ؛ العمل الذي به هم منشغلون . هذا هو معنى " الفن من أجل الفن " ؛ لأن هذا يعني : الفن من أجل **العمل الفني** . و نفس الشيء صحيح بالنسبة لكبار العلماء . من الخطأ البين أن نتصور أن الدافع إلى العلوم الطبيعية ، يكمن في تطبيقاتها . لم يفكر بلانك أو أينشتاين، لا و لا رذرفورد أو بوهر ، في تطبيق عملي محتمل للنظرية الذرية . على العكس . فحتى عام ١٩٣٩ كانوا يرون أن مثل هذا التطبيق العملي أمر مستحيل ؛ لقد أحالوا الفكرة إلى مجال الخيال العلمي . كان هؤلاء الرجال يبحثون من أجل البحث ، يبحثون عن الحقيقة من أجل الحقيقة . كانوا فيزيائيين ، أو بصورة أفضل ، كانوا كوزمولوجيين، تدفعهم الرغبة التي عبر عنها فاوست جوته في قوله :

أن يعرفوا أى قوى قد تكون

تلك التى تحفظ وحدة هذا العالم .

هذا حلم للبشرية قديم ، حلم الشعراء و المفكرين . يمكن أن نجد التأمل الكوزمولوجى فى كل الحضارات القديمة . نجده فى *إلياذة* هوميروس كما نجده فى *ثيوجوميا* هيسيود .

هناك لا يزال بعض من العلماء ، والكثير من الهواة طبعاً ، الذين يعتقدون أن العلوم الطبيعية ليست سوى تجميع للوقائع – ربما لكى تستخدم فى الصناعة ، وأنا أرى العلم بشكل مختلف . بداياته نجدها فى الأساطير الشعرية و الدينية ، فى الخيال الجامح للإنسان ، الذى يحاول أن يجد تفسيراً لأنفسنا و للعالم . يتطور العلم من الأسطورة ، تحت تحدى النقد العقلى : صورة من النقد تدفعها فكرة الحقيقة ؛ البحث عن الحقيقة ، و الأمل فى بلوغها . أما السؤالان الأساسيان من خلف هذا النقد فهما : هل يمكن أن يكون هذا صحيحاً ؟ و هل هو صحيح ؟ بذا أصل إلى الدعوى الأولى لخطابى : الشعر و العلم لهما نفس الأصل ، أصلهما فى الأساطير .

أما دعوى الثانية فهى : يمكن أن نميز نوعين من النقد ، واحداً ذا اهتمامات جمالية و أدبية ، و آخر ذا اهتمامات عقلية . فأما الأول فيقود من الأسطورة إلى الشعر ، و أما الثانى فيقود من الأسطورة إلى العلم ، أو إلى العلم الطبيعى إذا أردنا الدقة . الأول يقيم جمال اللغة ، طاقة الإيقاع ، تألق الصور و حيويتها ، التوتر الدرامى و قدرته على الإقناع . و هذا النوع من الحكم النقدى يؤدى إلى الشعر ، لاسيما الملحمة و الشعر الدرامى ؛ إلى الأغنية الشعرية ، و معها إلى الموسيقى الكلاسيكية .

من ناحية أخرى فإن النقد العقلى يسأل عما إذا كان الخطاب الأسطورى صحيحاً ؛ عما إذا كان العالم حقاً قد تطور بالطريقة المدعاة ؛ عما إذا كان قد خُلِق بالطريقة التى يخبرنا بها هيسيود ، أم تراها الطريقة التى يقول بها *سفر التكوين* . تحت ضغط مثل هذه الأسئلة تصبح الأسطورة كوزمولوجيا ، علم عالمنا ، بينتنا ؛ وتتحول إلى علم طبيعى .

ودعوى الثالثة هي أن هناك لا يزال آثاراً تخلفت عن الأصل الشائع للشعر والموسيقى من ناحية ، و للكونزمولوجيا و العلم من ناحية أخرى . أنا لا أقول إن الشعر كله ذو طبيعة أسطورية ، أو أن كل العلم كونزمولوجيا . إن ما أود أن أقوله هو أننا سنجد أن خلق الأساطير في الشعر (يكفي أن تفكر فقط في قصيدة " كل شخص " لهوفمانستال) وفي العلم ، لا يزال يلعب دوراً أكبر بكثير من المتوقع . الأساطير هي محاولاتنا الساذجة ، التي يوحى بها تخيلنا ، لتفسير أنفسنا و عالمنا لأنفسنا . ثمة قدر كبير من الشعر و من العلم أيضا يمكن أن يوصف بأنه محاولة لتفسير عالمنا لأنفسنا ، محاولة ساذجة ، حفزها التخيل .

بين الشعر و العلم - و من ثم الموسيقى أيضا - صلة دم . هما ينشآن عن محاولة فهم أصلنا و مصيرنا و أصل عالمنا و مصيره .

يمكن أن نصف هذه الدعوى الثلاث بأنها فروض تاريخية ، وإن كان من الصعب أن نشك في الأصل الاسطوري للشعر الاغريقي ، و على الأخص التراجيديا الاغريقية . ولقد كان للفروض الثلاثة ثمارها بالنسبة للتحقيق في بدايات الفلسفة الطبيعية الإغريقية . إن علمنا الطبيعي الغربي و فننا الغربي ، كليهما ، هما الولادة الثانية - النهضة - لأسلافهما الإغريقية . و لكن ، و على الرغم من أن للفن و العلم أصلاً شائعاً ، فإن بينهما فروقا جوهرية .

في العلم ، هناك تقدم . و هذا يتعلق بحقيقة أن للعلم هدفاً . العلم هو البحث عن الحقيقة ، وهدفه هو الاقتراب من الحقيقة . وفي الفن أيضا قد تكون هناك أهداف . و بقدر ما نقضيه من زمن في موالاة نفس الهدف ، يمكننا حقا أن نتحدث أحيانا عن تقدم في الفن . ظلت محاكاة الطبيعة لزمان طويل هدفاً في التصوير الزيتي و النحت ، و إن لم يكن هذا هو الهدف الرئيسي أبداً . و الحق أننا نستطيع أن نتحدث عن التقدم بالنسبة لهذا الهدف ، مثلاً في معالجة الضوء و الظلال . و لقد نذكر هنا الرسم المنظوري . لكن مثل هذه الأهداف لم تكن أبداً القوى الدافعة في الفن . كثيراً ما تؤثر فينا الأعمال الفنية الكبيرة مستقلة عن تمكّن الفنان من مثل هذه المهارات وغيرها من الوسائل الأخرى التي تخضع للتقدم .

كثيرا ما رؤى ، وكثيرا ما أكد على أن ليس ثمة تقدم عام في الفن . ربما بالغت الفنية البدائية في التأكيد على هذا ، لكن ، حيثما وجد التقدم بيقين - أو التدهور بالطبع - كان ذلك في القدرة الإبداعية للفنان الفرد .

على كل فنان أن يدرس فنه ، حتى لو كان في عبقرية موزار . لكل فنان معلّمه ، أو لكل الفنانين تقريبا . وكل فنان عظيم يتعلم من تجاربه الخاصة ، من أعماله . يقول أوسكار وايلد ، وهو شاعر كبير ليس مجهولاً في سالزبورج (في رواية : *مروحة الليدي ويندرمير*) : " إن الخبرة هي الاسم الذي يطلقه كل منا على أخطائه " . ويقول جون أرشيبولد هويلر - الفيزيائي والكوزمولوجي الكبير - : " إن مشكلتنا كلها هي أن نرتكب الأخطاء بأسرع ما يمكن " و تعليقى على هذا هو : ومهمتنا هي أن نكتشف أخطاينا وأن نتعلم منها . لقد قام حتى موزار بإجراء تغييرات جذرية وتحسينات على بعض أعماله ، مثلاً في أحد أعماله الأولى (الخماسية الوترية) . أنتج موزار أعظم أعماله في العقد الأخير من حياته القصيرة ، من نحو عام ١٧٨٠ وحتى وفاته عام ١٧٩١ ، من الرابعة والعشرين وحتى سن الخامسة والثلاثين . وهذا يبين بجلاء أنه قد تعلم من النقد الذاتي وبسرعة مذهلة . ومن المذهل حقا أنه قد كتب *سيرا جليو* وعمره ٢٥ أو ٢٦ عاماً ، وكتب *فيجارو* في عمر الثلاثين .

لكن عنوان هذا الخطاب (النقد الذاتي المبدع في العلم وفي الفن) مأخوذ عن عمل لبيتهوفن ، وعلى وجه التحديد عن معرض لمسودات بيتهوفن نظمته جمعية أصدقاء الموسيقى في فيينا ، وقمت بزيارته منذ سنين عديدة .

و مسودات بيتهوفن هي وثائق عن نقده الذاتي المبدع ؛ عن إعادة النظر المستمرة في أفكاره ، وعن تصويباته القاسية التي أجراها عليها . وهذا الموقف ، موقف النقد الذاتي الذي لا يرحم ، قد يسهل علينا قليلا تفهم التطور الشخصي المذهل لبيتهوفن ، من وقت أن بدأ التأليف الموسيقي تحت تأثير هايدن وموزار ، وحتى آخر عمل أنجزه .

هناك أنواع شتى من الفنانين و الكتاب ، يبدو أن البعض لا يعمل بمنهج التخلص من الأخطاء ، هؤلاء على ما يبدو قادرون على إبداع عمل كامل دون أية محاولات أولية ؛ هم يبلغون الكمال على الفور . من بين الفلاسفة ، كان برتراند راسل عبقرى من هذا النوع . كان يكتب أجمل لغة انجليزية . وفى مسوداته لن نجد أكثر من كلمة واحدة غيرها فى كل ثلاث صفحات أو أربع . وهناك آخرون يعملون بطريقة مختلفة تماما ، يتبعون فى كتابتهم طريقة التجربة و الخطأ ، طريقة الوقوع فى الأخطاء ثم تصويبها .

ينتمى موزار على ما يبدو - إلى المجموعة الأولى ، على الرغم من أنه قد أعاد كتابة بعض أعماله . لكن بيتهوفن كان ينتمى إلى المجموعة الثانية ، كان من هؤلاء الذين ينمو عملهم أحيانا عن الكثير من التصويبات .

من المثير أن نتأمل مناهج العمل التى اتخذها الفنانون من المجموعة الثانية . وهنا أحب أنؤكد على أن كل ما أقوله عن هذا هو مجرد تأملات و حدس ، أحس أن هؤلاء يبدأون بمشكلة ، أو بمهمة ؛ مثلا بمهمة كتابة كونشرتو كمان ، أو موسيقى قداس ، أو أوبرا . أفترض أن جزءاً من المهمة هى أن يتمكن من فكرة ما عن حجم العمل و طبيعته و بنيته - قل مثلا صورة السوناتا - وربما أيضا عن بعض اللحون الرئيسية التى سيستخدمها ؛ لاسيما فى حالة موسيقى القداس أو الأوبرا .

فإذا ما بلغنا مرحلة التنفيذ ، العمل الفعلى ، تحقيق الفكرة و تحويلها إلى الورقة ، بدأت خطة الفنان فى التحور تحت تأثير تنفيذ العمل ، الذى يشمل تصويبات نقده الذاتى و إزالة الأخطاء . تصبح الخطة أكثر تماسكا ، و تصبح خطوطها العامة أكثر تحديدا . يُقِيم مدى توافق كل جزء و كل تفصيلا مع الصورة المثالية للكل . والعكس بالعكس ، تُصحح باستمرار الصورة المثالية للكل مع التقدم فى تحقيق العمل فى تفاصيله . ثمة تغذية استرجاعية هنا ، أخذ و عطاء ، ما بين الخطة و الصورة المثالية و هى تتحول لتغدو أوضح و أكثر تحديداً من ناحية ، و بين انبثاق العمل المحدد الملموس و هو يكتمل من خلال إصلاح الأخطاء من ناحية أخرى .

ربما أمكننا أن نلاحظ هذا كأوضح ما يكون في حالة رسام يعمل على لوحته ، نعى حالة فنان يحاول أن يبنى تفسيره لموضوع طبيعي . هو يصمم ، هو يخطط ، هو يبدأ في التصويب . هنا سيضيف بقعة من اللون ، ثم يرجع إلى الوراء ليختبر أثرها ، يتوقف أثر هذه البقعة المضافة من اللون كثيرا على السياق ، على كل ما هو موجود . والعكس بالعكس ، تؤثر بقعة اللون الجديدة بدورها على الكل ؛ يتغير كل شيء بسببها ، يصبح كل شيء مختلفا ، إلى الأفضل أو إلى الأسوأ . ومع هذا الأثر على الكل تتغير في ذهنه أيضا الصورة المثالية التي ينشدها و التي أبدأ لم تكن محددة تماما . و سنجد في حالة رسام الصور الزيتية بالذات ، أن المثال الذي ينشده يتحول ، و يتحول تفسيره لخصائص موضوعه .

المهم هنا هو أن تنفيذ عملية الرسم الزيتي ، نعى محاولة تحقيقها ، لابد أن تأتي بالطبع قبل إجراء أى مقارنة نقدية أو تصحيح (" الفعل يأتى قبل المضاهاة " ، كما يقول إيرنست جومبريخ) . و من الناحية الأخرى ، لابد أن تكون هناك فكرة ، صورة مثالية ، يمكن للفنان أن يقارن عليها ما أنجزه من عمل ، فالتصحيح مستحيل دون وجود مثل هذا الشيء المثالي . تصبح المشكلة أقل إلحاحا إذا كان الشيء المطلوب تمثيله موجوداً لدى رسام الصورة الزيتية . وربما كان نفس الشيء صحيحا في الموسيقى ، حيث قد يسهل أمر النقد الذاتي و تصويب الأخطاء إذا كان ثمة نص سيُحَن . على أية حال ، إن تصحيح الأخطاء ليس إلا مقارنة ، مقارنة بين ما أنجز وبين ما يستهدفه الفنان ، الصورة المثالية للعمل التي تتغير طول الوقت تحت تأثير ما أنجزه الفنان فعلاً من عمل . إن ما قد أنجز يؤثر في العملية الإبداعية بقوة تتزايد ، ولقد يمضى الأمر في حالة الأعمال الكبرى إلى الحد الذي يعجز الفنان فيه عن أن يدرك أن ما أنجزه هو من صنعه ، يصبح العمل أكبر مما كان في ذهنه . حدث هذا مع هايدن في " الخلق " ، كما حدث بطريقة مختلفة تماما مع السيمفونية التي تولى عنها شوبيرت نفسه : " السيمفونية الناقصة " .

دعنا نتحول الآن ، في الختام ، إلى مقارنة الفنون بالعلوم ، تلك التي افترى عليها المتشائمون الثقافيون بدلاً من أن يفهموها . العمل في العلم هو الفرض ، هو

النظرية ؛ وهدف النشاط العلمى هو الحقيقة ، أو الاقتراب من الحقيقة ، والقوة التفسيرية . و هذا الهدف ثابت إلى حد بعيد . ذاك هو السبب فى وجود التقدم ، تقدم قد يمكث قرونا : تقدم نحو نظريات أفضل و أفضل . و النقد الأكثر أهمية فى الأدب ، هو النقد الذاتى الخلاق للفنان ؛ أما فى العلم فإن النقد ليس هو النقد الذاتى فحسب ، إنما هو أيضا النقد المشترك : عندما يُغفل العالم خطأً أو يحاول إخفاءه - و هذا شيء لا يحدث لحسن الحظ إلا نادرا - فإن هذا الخطأ عادة ما يكتشفه غيره من العلماء . منهج العلم ذاتى النقد و تبادلى النقد . يُقِيمُ النقدُ النظريةَ عن طريق ما أحرزته فى البحث عن الحقيقة . إن هذا هو ما يجعل النقد عقليا .

بالنظرية ، " عمل " العالم المبدع ، الكثير إذن مما هو مشترك مع " العمل " فى الفن ؛ النشاط الابداعى للعالم يشبه مثيله لدى الفنان - على الأقل نشاط فئة الفنانين الذى ينتمى اليهم بيتهوفن ، الفنانين الذين يبدأون بمفهوم جَسور ، ثم يرفعون من قيمته عن طريق النقد الخلاق ليبلغ ذرى ما فكروا فيها ؛ و تكون النتيجة أن تنمو كورال فانتازيا الجميلة ، لتصبح أغنية إلى البهجة ، الأجل .

الْمُنْظَرُ الكبير فى العلم يوازى الفنان الكبير . هو كالفنان تقوده تخيلاته و حدسه و إحساسه بالشكل . وَصَفَ آينشتين نموذج الذرة الذى طوره نيلز بوهر عام ١٩١٣ ، تلك النظرية الذرية التى حُسنت فيما بعد كثيرا ، وَصَفَهَا بأنها " عمل موسيقى من أرفع طراز " . لكن النظرية العلمية الكبيرة ، على عكس العمل الفنى الكبير ، تبقى دائما خاضعةً للتحسين .

يعرف العالمُ هذا ، و يعرف أن تخيلاته و حدسه بل و حتى إحساسه بالشكل ، كثيرا ما تضلله و لا تقوده إلى هدفه ؛ إلى اقترابٍ من الحقيقة أفضل . ذلك هو السبب فى الأهمية القصوى للفحص النقدى الدائم فى العلم ، الفحص الذى لا يقوم به مبدع النظرية وحده ، و إنما أيضا غيره من العلماء . ليس فى العلم عمل كبير يرتكز فحسب على الإلهام و الإحساس بالشكل .

يا سيداتي ويا سادتي ، أحب أن أختتم بفقرة مقتبسة عن واحد من أكبر العلماء ، يوهانس كبلر ، الكوزمولوجي و الفلكي العظيم الذي توفي عام ١٦٣٠ ، العام الثاني عشر من حرب الثلاثين عاما . في هذه الفقرة يأخذ كبلر نظريته عن حركة الأجرام السماوية نقطة للبداية ، ويقارنها بالموسيقى ، على الأخص بالموسيقى الإلهية للكريات السماوية ، ثم ينتهي . دون أن يدري ، بترتيلة تمجد الموسيقى التي يبدعها الانسان ، الموسيقى المتعددة النغمات التي كانت آنئذ اكتشافا حديثا . كتب كبلر يقول :

ليست الحركات السماوية إذن سوى نوع من تناغم خالد ،
تناغم عقلي ، لا مسموع و لا ملفوظ . إنها تتحرك خلال
توتر تنافرات أصوات ، تنافرات تشبه مقاطع تأخر نبرها ،
أو عطلت و انحلت (يحاكي بها الناس تنافر الأصوات
الناظرة بالطبيعة) ، لتصل إلى إغلاقات حصينة محددة
سلفا ، كل يحمل ستة حدود ، كوتر مؤلف من ستة
أصوات . وبهذه العلامات تُميّز الحركات وتوضح
ضخامة الزمن . ليس ثمة ما هو أعجب أو أكثر رفعة من
قواعد الغناء الجماعي في هارمونية من أجزاء عديدة ،
القواعد التي لم يعرفها القدامى ، واكتشفها الانسان
مؤخراً ، يقلد بها الانسان خالقه ؛ حتى ليستطيع من
خلال التألف البارع للأصوات أن يستحضر في دقائق
رؤية لأبدية العالم في الزمن ؛ أعني ذلك الإحساس الحلو
للنعيم الذي تُبهِجنا به الموسيقى ، صدى الإله ، حتى
لنكاد نبلغ الرضا الذي أودعه الرب الخالق في أعماله .

معجم بالمصطلحات الانجليزية

(أ) إنجليزى - عربى

===== (A) =====

abstract	تجريدى
abstract set theory	النظرية المجردة للفئات
actual infinite	اللامتناهى الواقعى
aestheticism	المذهب الجمالى
aggression	عدوانية
agnostic	لا أدرى
anonymity	غُفْلِيَّة
anthropology	أنثروبولوجيا
antinomy	مناقضة
antithesis	دعوى نقيضة
apperception	الوعى الذاتى
approach	اقتراب - معالجة
a priori	قَبْلِي
arbitrary	تحكمى
argument	حُجَّة
arrogance	غطرسة
assertion	تقرير
assumption	افتراض
atomists	ذريون

authenticity	أصالة
authoritarian	تسلطى - تحكمى
authority	سلطة
autonomous	مستقل
autonomy	استقلال الذات
axiom	بدئية
axiomatic set theory	النظرية الشكلية للفئات

===== (B) =====

behaviourism	سلوكية
belief	اعتقاد
biology	بيولوجيا

===== (C) =====

calculus (of classes)	جبر (الفصول)
calculus, propositional	جبر القضايا
causal	علّى
certainty	يقين
characterological	طابعى
conception	إدراك
concrete	عينى
cognitive	معرفى
conjecture	حدس
consciousness	وعى

constructivism	بنائية
continuum	متَّصِل
conventionalism	مواضعة
conviction	قناعة
Copernicus	كوبرنيك
correspondence	تناظر
cosmology	كوزمولوجيا - علم الكونيات
critical - discursive	نقدى استطرادى
criticism	نقد
criticist	نقدانى
culture	ثقافة
cycle	دورة
cynicism	الكلبية

===== (D) =====

Darwinism	دارونية
decision	قرار
democracy	ديموقراطية
descendants	سُلَّان
determinism	حتمية
determinist	حتمانى
development	تطوير
dialecticians	جدليون
dignity	كرامة
discovery	كشف

dogmatism	بوجماتية
dualist	اثنيني

===== (E) =====

ecology	إيكولوجيا
effect	أثر
elite	صفوة
emergent	طارىء
empiricism	تجريبية
engrams	ذكريات
enlightenment	تنوير
epistemology	إبستمولوجيا
essence	ماهية
ethnology	اثنولوجيا اجتماعية
ethology	ايثولوجيا - علم الأخلاق
event	حدَث
evidence	بَيِّنَة
evident	بَدْهَى
evolution	تطور
existentialism	وجودية
expectations	توقعات
explanation	تفسير
explanatory	شارح
explicandum	المُفسَّر

expressionism المذهب التعبيري

===== (F) =====

fallibalism لامعصومية

false خاطيء

fanaticism تعصب

fascism فاشية

feedback mechanism آلية استرجاعية

formalism صورية

freedom حرية

futurism مستقبلية

===== (G) =====

gene pool مستودع جيني

generalization تعميم

===== (H) =====

hermeneutists تأويليون

homoeostasis تناغم

humanism المذهب الانساني

humanize يؤنسن

hypothesis فرض

(I)

idea	فكرة
idealism	مثالية
ideational	تخيلي
ideology	إيديولوجيا
ignorance	جهل
imagination	تخيل
immaterialism	لا مادية
immune system	الجهاز المناعي
indeterminism	لا حتمية
individualistic	فرداني
induction	استقراء
infallible	معصوم من الخطأ
inference	استدلال
infinite	لا متناهي
information	معلومات
initial conditions	شروط مبدئية
injustice	ظلم
inmate	قاطن
insight	تبصر
instantiate	يجعله لحظياً
institutional	مؤسس
instrumental	أداتي
intellect	عقل

intellectual	ذهنى
intellectualism	تعقلية
intelligentsia	أهل الفكر
intelligible	معقول
interpretation	تأويل
intolerant	متعصب
intuition	حدس
invalid	باطل
irrationalism	لا عقلانية

===== (J) =====

judgement	حكم
justification	تبرير

===== (K) =====

knowledge	معرفة
-----------	-------

===== (L) =====

language	لغة
law	قانون
liberal	ليبرالى
liberty	حرية
logic	منطق

logicism النزعة المنطقية

===== (M) =====

marxism ماركسية

materialism مادية

mechanism آلية

megalomania جنون العظمة

method منهج

milky way درب التبانة

mind ذهن - عقل

molecule جزيء

monism واحدية

mysticism صوفية

myth أسطورة

===== (N) =====

naturalism المذهب الطبيعي

negation سلب

niche موطن

nihilism عَدَمِيَّة

normative معيارى

===== (O) =====

objective موضوعى

obligation التزام

opinion	رأى
optics	بصريات
originality	أصالة

===== (P) =====

papyrus	بردى
paradigm	نموذج قياسي
passions	عواطف
pessimism	تشاؤم
phase	طور
philosophy	فلسفة
phototropy	انتحاء ضوئى
physical	فيزيقي
physicalism	فيزيقانية
physics	فيزياء
platonism	أفلاطونية
pluralism	تعددية
polyphonic	متعدد النغم
polytheism	الشرك
positivism	وضعية
postulates	مُسَلَّمات
predicate	المحمول
prejudice	حكم مسبق
premisses	مقدمات

primitivism	بدائية
primordial cell	خلية بدائية
principle	مبدأ
problem situation	موقف مشكلة
proof	برهان - دليل
propensity	نزعة طبيعية
proposition	قضية
propositional calculus	جبر القضايا
pseudoscience	علم زائف
psychology	سيكولوجيا

===== (Q) =====

quantum theory	نظرية الكم
quasi - actions	أشباه الأفعال

===== (R) =====

rationalism	عقلانية
real	واقعي
realism	المذهب الواقعي
reality	واقع
reason	عقل ، تعقل
reasonableness	حصافة
reasoning	استدلال
reduction	ردّ

refutation	نقض - تفنيد
refute	ينقض ، يفند
relativist	نسبوى
relativity	نسبية
reliability	استيثاق
repercussion	ارتداد
representative function	وظيفة تمثيلية
repulsion	تنافر
restriction functional calculus	الجبر الدالى المقصور
rule	قاعدة

(S)

scholasticism	المدرسة اللاهوتية
scientism	النزعة التعاليمية
sensationalism	المذهب الحسى
set theory	نظرية الفئات
signaling function	وظيفة إشارية
situation	موقف
skepticism	ارتيازية
sloppism	الأنأ وحديّة
social totality	جملة اجتماعية
speculative	نظرى
stance	الموقف العقلى
state	حال

statement	تقرير - عبارة
stoic	رواقى
subjective	ذاتى
subjectivism	ذاتانية
super-rational	فوق عقلية
superstition	خرافة
symbolism	رمزية
symmetry	تماثل
<hr/> <hr/> (T) <hr/> <hr/>	
tabula rasa	لوح مصقول
tautology	تحصيل حاصل
technology	تكنولوجيا
tentative	تجريبي
theme	مبحث
theory	نظرية
thesis	دعوى
tolerance	تسامح
totalitarian	شمولى
totality , social	جُمْلَة (اجتماعية)
transcendence	تعالى
trial and error	التجربة والخطأ
true	صحيح
truth	حقيقة
tutelage	وصاية

(U)

ultimate	نهائى
uncertain	لايقينى
universe of sets	مُشْتَمَل فئات
utility	منفعة
utopia	يوتوبيا

(V)

validity	صحة
value	قيمة
verbalization	التعبير باللفظ
verdict	حكم
verity	حقيقة
view	رؤية

(ب) عربى - إنجليزى

(١)	
epistemology	إبستمولوجيا
effect	أثر
ethnology	إثنولوجيا
dualist	إثنينى
instrumental	أداتى
conception	إدراك
repercussion	ارتداد
skepticism	ارتياحية
inference, reasoning	استدلال
induction	استقراء
autonomy	استقلال الذات
reliability	استيثاق
myth	أسطورة
quasi - actions	أشباه الأفعال
authenticity , originality	أصالة
belief	اعتقاد
assumption	افتراض
platonism	أفلاطونية
approach	اقتراب

feedback mechanism	آلية استرجاعية
obligation	التزام
sloposism	الانا وحديّة
phototropy	إنتحاء ضوئي
anthropology	أنثروبولوجيا
ethnology	أنثروبولوجيا اجتماعية
intelligentsia	أهل الفكر
ethology	إيثولوجيا
ideology	إيديولوجيا
ecology	إيكولوجيا

(ب)

invalid	باطل
primitivism	بدائية
evident	بدهي
axiom	بديهية
papyrus	بردي
proof	برهان
optics	بصريات
constructivism	بنائية
evidence	بيّنة
biology	بيولوجيا

(ت)

interpretation	تأويل
hermeneutists	تأويليون
justification	تبرير
insight	تبصر
trial and error	التجربة والخطأ
tentative	تجريبي
empiricism	تجريبية
abstract	تجريدي
tautology	تحصيل حاصل
arbitrary , authoritarian	تحكمي
imagination	تخيل
ideational	تخيلي
tolerance	تسامح
authoritarian	تسلطي
pessimism	تشاؤم
evolution	تطور
development	تطوير
transcendence	تعالى
verbalization	تعبير باللفظ
fanaticism	تعصب
intellectualism	تعقلية
generalization	تعميم
explanation	تفسير

refutation	تفنيد
assertion , statement	تقرير
technology	تكنولوجيا
symmetry	تماثل
correspondence	تناظر
homoeostasis	تناغم
repulsion	تنافر
enlightenment	تنوير
expectations	توقعات

===== (ث) =====

culture	ثقافة
---------	-------

===== (ج) =====

restriction functional calculus	الجبر الدالي المقصور
calculus of classes	جبر الفصول
propositional calculus	جبر القضايا
dialecticians	جدليون
molecule	جزيء
social totality	جملة اجتماعية
megalomania	جنون العظمة
ignorance	جهل

(ح)

state	حال
deterministic	حتماني
determinism	حتمية
argument	حجة
event	حدث
conjecture , intuition	حدس
freedom	حرية
reasonableness	حصافة
truth , verity	حقيقة
judgement , verdict	حكم
prejudice	حكم مسبق

(خ)

false	خاطيء
superstition	خرافة
primordial cell	خلية بدائية

(د)

darwinism	دارونية
milky way	درب التبانة
thesis	دعوى
antithesis	دعوى نقيضة
dogmatism	دوجماتية

cycle	دورة
democracy	ديموقراطية

(ن)

subjectivism	ذاتانية
subjective	ذاتى
atomists	ذريون
engrams	ذكريات
mind	ذهن
intellectual	ذهنى

(ر)

opinion	رأى
reduction	رد
symbolism	رمزية
view	رؤية

(س)

negation	سلب
authority	سلطة
descendants	سلان
behaviourism	سلوكية
psychology	سيكولوجيا

(ش)

explanatory	شارح
polytheism	شرك
initial conditions	شروط مبدئية
totalitarian	شمولى

(ص)

true	صحيح
elite	صفوة
formalism	صورية
mysticism	صوفية

(ط)

	طابعي
characterological	طارىء
emergent	طور
phase	

(ع)

	عَدَمِيَّة
nihilism	عدوانية
aggression	عقل
intellect , reason	عقلانية

rationalism	علم الأخلاق
ethology	علم زائف
pseudoscience	علم الكونيات
cosmology	عِلْمٌ
causal	عواطف
passions	عيني
concrete	

===== (غ) =====

arrogance	غطرسة
anonymity	غُفْلِيَّة

===== (ف) =====

fascism	فاشية
individualistic	فردانى
hypothesis	فرض
idea	فكرة
philosophy	فلسفة
refute	فَنَّد
superrational	فوق عقلية
physics	فيزياء
physicalism	فيزيقانية
physical	فيزيقى

(ق)

inmate	قاطن
rule	قاعدة
law	قانون
a priori	قَبْلِي
decision	قرار
proposition	قضية
conviction	قناعة
value	قيمة
dignity	كرامة
discovery	كشف
cynicism	كلبية
quantum	كمّ
Copernicus	كوبرنيك
cosmology	كوزمولوجيا

(ل)

agnostic	لا أدريّ
indeterminism	لا حتمية
irrationalism	لاعقلانية
immaterialism	لامادية
infinite	لامتناهى
actual infinite	اللامتناهى الواقعي
fallibalism	لا معصومية

uncertain	لا يقينى
language	لغة
tabula rasa	لوح مصقول
liberal	ليبرالى

(م)

materialism	مادية
marxism	ماركسية
essence	ماهية
theme	مبحث
principle	مبدأ
continuum	متصل
polyphonic	متعدد النغم
intolerant	متعصب
idealism	مثالية
predicate	محمول
scholasticism	المدرسة اللاهوتية
humanism	المذهب الانسانى
expressionism	المذهب التعبيرى
aestheticism	المذهب الجمالى
sensationalism	المذهب الحسى
naturalism	المذهب الطبيعى
futurism	مستقبلية
gene pool	مستودع جينى

postulates	مُسَلَّمات
universe of sets	مشمتمل فئات
approach	معالجة
knowledge	معرفة
cognitive	معرفى
infallible	معصوم من الخطأ
intelligible	معقول
normative	معيارى
explicandum	المُفسَّر
prmisses	مقدمات
antinomy	مناقضة
logic	منطق
utility	منفعة
method	منهج
institutional	مؤسسى
conventionalism	مواضعة
objective	موضوعى
niche	موطن
situation	موقف
stance	موقف عقلى
problem situation	موقف مشكلة

(ن)

scientism	النزعة التعاليمية
-----------	-------------------

propensity	النزعة الطبيعية
logicism	النزعة المنطقية
relativity	نسبية
relativist	نسبوى
speculative	نظرى
theory	نظرية
axiomatic set theory	النظرية الشكلية للفئات
set theory	نظرية الفئات
quantum theory	نظرية الكم
abstract set theory	النظرية المجردة للفئات
criticism	نقد
criticist	نقدانى
critical discursive	نقدى استطرادى
refute	نَقَضَ
refutation	نَقْض
paradigm	نموذج قياسى
ultimate	نهائى

(و)

monism	واحدية
reality	واقع
real	واقعى
existentialism	وجودية
tutelage	وصاية

بحناً عن عالم أفحل

positivism

وضعية

signaling function

وظيفة إشارية

consciousness

وعى

apperception

وعى ذاتى

(ى)

utopia

يوتوبيا

اقرأ في هذه السلسلة

أحلام الاعلام وقصص اخرى	برتراند رسل
الالكترونيات والحياة الحديثة	ي . رادونسكابا
نقطة مقابل نقطة	الدس مكسلى
الجغرافيا في مائة عام	ت . و . فريمان
الثقافة والمجتمع	رايموند وليامز
تاريخ العلم والتكنولوجيا (٢ ج)	ر . ج . فوربس
الأرض الغامضة	ليستربيل راى
الرواية الانجليزية	والتر المن
المرشد الى فن المسرح	لويس فارجاس
آلهة مصر	فرانسوا توماس
الانسان المصرى على الشاشة	د . قدرى حنفى وآخرون
القاهرة مدينة الف ليلة وليلة	اوليج فولكف
الهوية القومية فى السينما العربية	هاشم النحاس
مجموعات النقود	ديفيد وليام ماكدوال
الموسيقى - تعبير نفسى - ومنطق	عزيز الشنوان
عصر الرواية - مقال فى النوع الادبى	د . محسن جاسم الموسوى
بيلان توماس	اشراف س . بى . كوكس
الانسان ذلك الكائن الفريد	جون لويس
الرواية الحديثة	جول ويست
المسرح المصرى المعاصر	د . عبد المعطى شعراوى
على محمود طه	انور المعداوى
القوة النفسية للأهرام	بيل شول وانثبيت
فن الترجمة	د . صفاء خلوصى
تولستوى	رالف ثى ماتلر
مستندال	فيكتور برومبير

رسائل واحاديث من المتلفي	فيكتور هوجو
الجزء والكل (محاورات في مضمار	فيرنر هيزنبرج
الفيزياء الذرية)	
التراث الغامض ماركس والماركسيون	سدنى هوك
فن الأسب الروائى عند تولستوى	ف . ح . ا . انيكوف
ادب الاطفال	هادى نعمان الهيتى
أحمد حسن الزيات	د . نعمة رحيم العزاوى
اعلام العرب فى الكيمياء	د . فاضل أحمد الطائى
فكرة المسرح	جلال العشرى
الجحيم	هنرى باربوس
صنع القرار السياسى	السيد عليوة
التطور الحضارى للانسان	جاكوب برونوفسكى
هل نستطيع تعليم الاخلاق للأطفال ؟	د . روجر ستروجان
تربية الدواجن	كاتى ثير
الموتى وعالمهم فى مصر القديمة	ا . سينمر
النمسل والطب	د . ناهوم بيتروفيتش
سبع معارك فاصلة فى العصور الوسطى	جوزيف دامموس
سياسة الولايات المتحدة الأمريكية ١٩١٤ - ١٨٢٠	د . لينوار تشامبرز رايت
كيف تعيش ٣٦٥ يوما فى السنة	د . جون شننلر
الصحافة	بيير البير
اثر الكوميديا الالهية لداقلى فى الفن	الدكتور غبريال وهبه
التشكيلى	
الادب الروسى قبل الثورة البلشفية	
وبعدها	د . رمسيس عوض
حركة عدم الانحياز فى عالم متغير	د . محمد نعمان جلال
الفكر الاوروبى الحديث (٤ ج)	فرانكلين ل . باو
الفن التشكيلى المعاصر فى الوطن العربى	
١٩٨٥ - ١٩٨٥	شوكت الربيعى
التنشئة الاسرية والابناء الصغار	د . محيى الدين أحمد حسين

نظريات الفيلم الكبرى	تأليف : ج . دابلي اندرو
مختارات من الأدب القصصى	جوزيف كونراد
الحياة فى الكون كيف نشأت وأين توجد؟	د . جوهان دروشنر
حرب الفضاء	طائفة من العلماء الأمريكيين
إدارة الصراعات الدولية	د . السيد عليوة
الميكروكمبيوتر	د . مصطفى عنانى
مختارات من الأدب اليابانى	ميرى الفضل
الفكر الأوروبى الحديث ٢ ج	فرانكلين ل . باومر
تاريخ ملكية الأراضى فى مصر الحديثة	جابريل باير
اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة	انطونى دى كرمبىنى
كتابة السيناريو للسينما	دوايت مسوين
الزمن وقياسه	زافيلسكى ف . س
أجهزة تكييف الهواء	ابراهيم القرضارى
الخدمة الاجتماعية والانضباط الاجتماعى	بيتر رداى
سبعة مؤرخين فى العصور الوسطى	جوزيف داهموس
التجربة اليونانية	س . م بهرا
مراكز الصناعة فى مصر الإسلامية	د . عاصم محمد رزق
العلم والطلاب والمدارس	رونالد . . سمبسون
الشارع المصرى والفكر	ونورمان د . اندرسون
حوار حول التنمية الاقتصادية	د . أنور عبد الملك .
تبسيط الكيمياء	ولت وتيمان روستو
العادات والتقاليد المصرية	فريد . س . هيس
التذوق السينمائى	جون بوركهات
التخطيط السياسى	الان كاسبيار
البذور الكويتية	سامى عبد المعطى
دراما الشاشة (٢ ج)	فريد هويل
الهيرويين والايذز	شاندرا يكراماسينج
صور أفريقية	حسين حلمى المهندس
تجيب محفوظ على الشاشة	روى روبرتسون
	دوركاس مالكينتوك
	هاشم النحاس

الكمبيوتر في مجالات الحياة
المخدرات حقائق اجتماعية ونفسية
وظائف الأعضاء من الألف الى الياء
الهندسة الوراثية
تربية أسماك الزينة
كتب غيرت الفكر الانساني (٣ ج)
الفلسفة وقضايا العصر (٢ ج)

الفكر التاريخي عند الاغريق
قضايا وملاح في الفن التشكيلي المعاصر
التغذية في البلدان النامية
بداية بلا نهاية
الحرف والصناعات في مصر الاسلامية
حوار حول النظامين الرئيسيين
للكون
الارهاب

اخناتون
القبيلة الثالثة عشرة
الفلسفة وقضايا العصر (٣ ج)
الاساطير الاغريقية والرومانية
تاريخ العلم والتكنولوجيا
التوافق النفسي
الدليل البيولوجي في
لغة الصورة

الثورة الاصلاحية في اليابان
العالم الثالث غدا
الانقراض الكبير

تاريخ النقود
التحليل والتوزيع الاوركسترا الى
الشاهنامة (٢ ج)
الحياة الكريمة (٢ ج)
قيام الدولة العثمانية

د . محمود سرى طه
بيتر لورى
بوريس فيدوروفيتش سيرجيف
ويليام بينز

ديفيد الدرغتون
أحمد محمد الشنواني
جميعها : جون ر . بورر
وملتون جولدينجر
أرفولد توينبى

د . صبالح رضا
م . م . كنج وآخرون
جورج جاموف
د . السيد طه أبو سديرة

جاليليو جاليليه
أريك موريس وآلان هو
سيريل السريد
آرثر كيستلر

جون بورر
ب . كوملان
ر . ج . فوريس
توماس ا . هاريس
مجموعة من الباحثين
روى أرمز

ناجى متشيو
بول هاريسون
ميخائيل ألبى ، جيمس لفلوك
فيكتور مورجان
اعداد محمد كمال اسماعيل
أبو القاسم الفردوسى
بيرتون بورتر
محمد فؤاد ، كوبريلى

عن النقد السينمائي الأمريكي

ترانيم زرادشت

السينما العربية

دليل تنظيم المتاحف

سقوط المطر وقصص أخرى

جماليات فن الاخراج

التاريخ من شتى جوانبه (٣ ج)

الحملة الصليبية الاولى

التمثيل للسينما والتليفزيون

العثمانيون في اوربا

صناع الخلود

الكنائس القبطية القديمة في مصر (٢ ج)

رحلات فارتيما

انهم يصنعون البشر (٢ ج)

في النقد السينمائي الفرنسي

السينما الخيالية

السلطة والفرد

الازهر في الف عام

رواد الفلسفة الحديثة

سفر قامه

مصر الرومانية

كتابة التاريخ في مصر القرن التاسع عشر

الاتصال والهيمنة الثقافية

مختارات من الآداب الآسيوية

كتب غيرت الفكر الانساني (٣ ج)

الشموس المتفجرة

مدخل الى علم اللغة

حديث النهر

من هم التتار

ابوارد ميرى

اختيار / د . فيليب عطية

اعداد / موني براج وآخرون

آدامز فيليب

نادين جورديمر وآخرون

زيجمونت هبسر

ستيفن اوزمنت

جوناثان ريلي سميت

توني بار

بول كولز

موريس بير براير

الفريد ج . بتلر

رودريجو فارتيما

فانس بكارد

اختيار / د . رفيق الصبان

بيتر نيكوللز

برتراند راصل

بينارد دودج

ريتشارد شاخت

ناصر خسرو علوى

نفتالي لويس

جاك كرايس جونيور

هربرت شيلر

اختيار / صبرى الفضل

احمد محمد الشنواني

اسحق عظيموف

لوريتسو تود

اعداد / سوريثال عبد الملك

د . ابرار كريم الله

اعداد / جابر محمد الجزار	ماستريخت
ج . د . ولز	معالم تاريخ الانسانية ٤ هـ
جوستاف جرونياوم	حضارة الاسلام
ستيفن رانسيمان	الحملات الصليبية
ارنولد جزل	الطفل ٢ هـ
بادى اونيمود	افريقيا الطريق الآخر
برنسلو مالىنوفسكى	السحر والعلم والدين
جلال عبد الفتاح	لكون . ذلك المجهول
محمد زينهم	تكنولوجيا فن الزجاج
مارتن فان كريفلد	حرب المستقبل
سوندارى	الفلسفة الجوهرية
فرانسيس ج برجين	الاعلام التطبيقى
جى كارفيل	تبسيط المفاهيم الهندسية
الفين توفلر	تحول السلطة
توماس ليبهارت	فن المايك والبانثوميم
اعداد كريستيان سالين	السيناريو فى السينما الفرنسية
بول وارن	خفايا نظام النجم الأمريكى
الحاج يوسف	رحلة جوزيف بنسى
اعداد محمود سامى عطا الله	الفيلم التحولى
جورج ستانير	بين تولستوى ودوستويفسكى
كريستيان دى روش	المرأة الفرعونية
ستافلى جيه سولومون	انواع الفيلم الأمريكى
جوزيف . م . بوجز	فن الفرجه على الافلام

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٦/٢٦٢٥

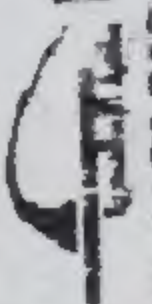
I.S.B.N 977-01-4696-X

إن البحث عن عالم أفضل مهمة لا تكتمل أبدا، ولكنها
أبدا ليست عبثا. والمقالات والمحاضرات التي يضمها هذا
الكتاب ترسم الكثير من النواحي المعروفة وغير
المعروفة في فكر السير كارل بوبر - تتجول المناقشات ما
بين مشاكل السياسة وتاريخ الفلسفة، وبدايات التأمل
العلمي لدى الإغريق، وتعرض لكبار رموز التنوير مثل
فولتير وكانط، والعلاقة ما بين العلم والفن، ودور العلم
في حضارتنا، ودور النقد الذاتي في الفنون.

والكتاب يقدم تبصرات جديدة مثيرة وهامة في
فكر واحد من أكبر فلاسفة عصرنا.

ولد السير كارل بوبر في فيينا في ٢٨ يوليو ١٩٠٢
وهاجر إلى إنجلترا حيث استقر وتوفي في ١٧ سبتمبر
١٩٩٤. كان من أكبر الفلاسفة المناضلين من أجل حرية
البشر، وواحدا من أكبر نقاد الماركسية وغيرها من
الأيديولوجيات الشمولية.

Bibliotheca Alexandrina



0701218

مطابع الهيئة العامة